Dossier : puf319449_3b2_V11 Document : Conversion_forcee
Date : 9/3/2012 15h44 Page 1/372

# Convertir les musulmans
Espagne, 1491-1609

LE NŒUD GORDIEN
COLLECTION DIRIGÉE PAR
*Lucien Bély*
*Claude Gauvard*
*Jean-François Sirinelli*



# Convertir les musulmans

## Espagne, 1491-1609

ISABELLE POUTRIN

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre de recherches en histoire européenne comparée,
Université de Paris Est - Créteil*



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

ISBN 978-2-13-058914-3
ISSN 1629-4920

Dépôt légal — 1re édition : 2012, mars

Presses Universitaires de France, 2012
6, avenue Reille, 75014 Paris

# *Remerciements*

Ce travail de recherche a bénéficié du financement du Centre de recherches en histoire européenne comparée (CRHEC, EA 4392, Université de Paris Est - Créteil) et du Centre Roland-Mousnier (UMR 8596, Université de Paris-Sorbonne). Jean-Marie Moeglin, Florence Bourillon et Denis Crouzet ne m'ont jamais ménagé leur soutien, de même qu'Alain Tallon qui m'a fait l'amitié d'organiser l'aboutissement institutionnel de ce travail. Je souhaite exprimer ma gratitude envers toutes celles et tous ceux qui ont contribué à la conception, à l'avancement et à la publication de ce livre, dont les lacunes et les limites ne sont dues qu'à moi. Au sein du CRHEC comme du département d'histoire de l'Université de Paris Est - Créteil, j'ai bénéficié du soutien d'une équipe dynamique, amicale et solidaire ; mes pensées s'adressent d'abord à mes collègues, et notamment à Marie-Karine Schaub qui a été une interlocutrice primordiale. Bernard Vincent, Rafael Benítez Sánchez-Blanco, Ricardo García Carcel, Mercedes García Arenal, Luis Fernando Bernabé Pons et José Maria Perceval ont inspiré ou accompagné mon incursion dans les études morisques. Franck Roumy et Charles de Miramon m'ont orientée dans les sources du droit canonique. José Luis Betrán Moya, Doris Moreno, Eliseo Serrano, José Martínez Millán, Bernard Heyberger et Laurey Braguier m'ont donné l'occasion d'exposer les premiers résultats de cette enquête, de même que Sylvain Piron et Elsa Marmurstejn dont le séminaire de 2008 (Groupe d'anthropologie scolastique, EHESS) a été un apport précieux. Marina Caffiero, Catherine Brice, Bernard Dompnier, Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Nicole Dyonet, Fanny Cosandey, Évelyne Oliel-Grausz, Alain Hugon, Jean-Marie Le Gall, Natalia Muchnik et Bertrand Haan ont contribué à

l'enrichir par leurs questions, suggestions ou critiques. La Casa de Velázquez et l'École française de Rome, en les personnes de Jean-Pierre Étienvre et Jean-François Chauvard, ont facilité mes séjours de recherche à Madrid et à Rome, et je les en remercie. À Claude Gauvard et Lucien Bély, qui ont soutenu le projet de publication de cet ouvrage, je tiens à exprimer toute ma reconnaissance. Enfin, si je n'avais vécu auprès de David, Gabrielle, Élie et Raphaëlle, cet ouvrage n'aurait jamais été écrit : qu'il leur soit dédié.

# Introduction

Entre septembre 1609 et avril 1614, environ 300 000 morisques furent expulsés des royaumes d'Espagne vers l'Afrique du Nord et vers la France, étape vers les pays musulmans. Il s'agit là de la dernière des grandes expulsions de minorités religieuses qui ait été effectuée en Europe occidentale, jusqu'à l'époque contemporaine qui vit à nouveau des déplacements massifs de populations. Avec le départ des morisques arrachés à leur terre natale et voués aux périls du voyage, puis aux épreuves de l'installation dans des pays inconnus, s'effaçait pratiquement la trace des conquêtes musulmanes sur la rive nord de la Méditerranée, une histoire commencée au début du VIII^e siècle. L'expulsion mettait aussi un point final à la dernière entreprise de christianisation à l'échelle collective qui eût été menée dans l'Ancien Monde, la conversion des musulmans d'Espagne.

Descendants des musulmans restés sur place après la Reconquête, les morisques formaient une population aux contours difficiles à définir. Pour l'Église, ils étaient chrétiens par le baptême : en deux vagues, en 1502 dans la couronne de Castille puis en 1525-1526, dans la couronne d'Aragon, les musulmans avaient été frappés par des décrets d'expulsion qui les acculaient à la conversion. Mais, jusqu'à la fin, les morisques restèrent considérés comme des « nouveaux chrétiens », des convertis de surface, toujours suspects de transmettre à leurs enfants leur attachement à l'islam. Les autorités reconnaissaient d'ailleurs une « nation » morisque, une identité de groupe qui ne reposait ni sur une origine ethnique ou géographique ni sur une appartenance religieuse, mais sur une histoire commune : celle des baptêmes collectifs auxquels s'était soumise la première génération d'entre eux, celle de leur résis-

tance obstinée à la société chrétienne qui, de façon contradictoire, voulait effacer les traces de la culture islamique tout en maintenant les convertis dans une position marginale.

Dès 1609, la décision de Philippe III fut saluée en Espagne par un concert d'éloges : le roi égalait ses glorieux ancêtres en assurant le triomphe de la foi catholique ; il assurait la sécurité de ses États en expulsant des traîtres en puissance. La commémoration de l'événement en 2009 a été l'occasion de nombreux colloques entre spécialistes, en Espagne, en France, en Tunisie et au Maroc, mais aussi de débats sur le thème de la repentance, et d'interrogations passionnées sur la « question morisque ». Celle-ci renvoie directement à la définition de l'identité de l'Espagne, forgée (dans quelle mesure ?) dans la confrontation avec ses voisins musulmans. La masse de travaux consacrés aux morisques par des chercheurs d'horizons très divers témoigne amplement de l'importance d'un sujet qui, pourtant, n'a guère touché le grand public au-delà des frontières espagnoles. S'il intéresse les historiens depuis le milieu du XIX[e] siècle – libéraux contre conservateurs – depuis les années 1950, les recherches ont fait surgir une masse de connaissances nouvelles sur cette minorité « vilipendée, mais pas oubliée »[1]. Les relations conflictuelles entre morisques et chrétiens ont longtemps été au centre de l'attention, d'autant plus que la plupart des sources émanent des autorités chrétiennes, notamment de l'Inquisition. Récemment, l'étude de la littérature *aljamiada* (castillan écrit en caractères arabes), l'exploitation des archives notariales et une relecture des sources inquisitoriales ont permis de mieux connaître les sociétés morisques et leur culture[2]. Des relations entre morisques et chrétiens, l'intérêt s'est déplacé vers le thème de l'identité morisque. Nombre de travaux mettent en évidence une lente intégration dans la société chrétienne au cours du XVI[e] siècle, évolution qui n'avait pas été perçue à l'époque[3].

En Espagne même, les morisques sont appréhendés à partir de points de vue formés pour l'essentiel par les différents courants histo-

1. M. Á. de Bunes, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Madrid, 1983 ; A. Domínguez Ortiz, B. Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría* [1978], Madrid, 1989, p. 9.

2. Pour une synthèse récente, voir L. F. Bernabé Pons, *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*, Madrid, 2009.

3. À ces conclusions, on peut opposer le point de vue de l'islamologie qui voit dans les morisques d'authentiques musulmans, et non des chrétiens mal assimilés : M. Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992, p. 36.

riques depuis le XIX^e^ siècle. Étrangers à l'essence éternelle de la nation, à la fois par les caractères de leur race et par leur attachement à la foi musulmane, les morisques ne pouvaient coexister pacifiquement avec les chrétiens et leur expulsion était inscrite dans la logique de l'affrontement des civilisations : c'est là le point de vue hispanocentrique et catholique « traditionnel », formulé notamment par Manuel Danvila y Collado et par Pascual Boronat au tournant du XIX^e^ siècle[1]. Il est aujourd'hui relayé en Espagne par un secteur de l'opinion situé à droite, présent dans les médias mais minoritaire dans la communauté universitaire. À l'opposé, la vision des milieux de gauche a recueilli l'héritage des polémistes et des historiens protestants du XIX^e^ siècle, notamment Henry Charles Lea, l'un des grands fondateurs des études morisques avec *The Moriscos of Spain*[2]. L'accent est mis sur l'intolérance du pouvoir catholique qui, sous couvert d'assimilation par le baptême, a constitué les morisques en minorité discriminée, exploitée par des seigneurs cyniques, surveillée par un clergé insuffisant et réprimée par une Inquisition fanatique. Les morisques apparaissent ainsi comme les victimes du mépris, des discriminations, voire du racisme des chrétiens[3]. Il est établi que la notion de pureté de sang, érigée en barrière contre l'ascension sociale des nouveaux chrétiens, a été un obstacle majeur à l'égalisation des conditions que supposait, en principe, le baptême[4]. L'analogie entre les morisques et les populations soumises au régime d'exploitation

1. M. Danvila y Collado, *La expulsión de los moriscos españoles* [1889], R. Benítez Sánchez-Blanco rééd., Valence-Grenade-Saragosse, 2007 ; P. Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión* [1901], Grenade, 1992, 2 vol. Pour la période antérieure à 1970, voir M. Á. de Bunes, *op. cit.* ; voir aussi S. Fanjul, *Al-Andalus contra España : la forja del mito*, Madrid, 2001, 2^e^ éd.

2. H. Ch. Lea, *The Moriscos of Spain. Their Conversion and Expulsion*, Londres, 1901 ; R. Benítez Sánchez-Blanco, « Estudio preliminar », dans H. Ch. Lea, *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, Alicante, 1990, p. 7-66 ; Á. Galán Sánchez, *Una « visión » de la decadencia española. La historiografía anglosajona sobre mudéjares y moriscos*, Malaga, 1991.

3. A. L. Cortes Peña, « Mudejares y moriscos granadinos, una visión dialéctica tolerancia-intolerancia », dans M. Barrios Aguilera, B. Vincent (dir.), *Granada 1492-1992 : del Reino de Granada al futuro del mundo mediterráneo*, Grenade, 1995, p. 97-114 ; M. Barrios Aguilera, *Granada morisca, la convivencia negada. Historia y textos*, Grenade, 2002 ; J. M. Perceval, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquia Española durante los siglos XVI y XVII*, Almeria, 1997 ; R. Carrasco, *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos : cuarto centenario de una ignominia*, Barcelone, 2009.

4. A. Sicroff, *Les controverses des statuts de pureté de sang en Espagne du XV^e^ au XVIII^e^ siècle*, Paris, 1960 ; J. Pérez, « La pureté de sang dans l'Espagne du XVI^e^ siècle », dans R. Sauzet (dir.), *Les frontières religieuses en Europe du XVI^e^ au XVII^e^ siècle*, Paris, 1992, p. 109-117 ; M. Hernández, *Cultura y limpieza de sangre en la España moderna. Puritate Sanguinis*, Murcie, 1996.

coloniale, dans les années 1970, se situe dans cette ligne d'interprétation[1].

Évaluer l'action de l'Église à l'égard des morisques n'est pas chose aisée. La répression inquisitoriale et l'intransigeance des évêques semblent de nos jours en contradiction avec les principes mêmes du christianisme. « Ce qui se jouait là était de savoir, en fin de compte, si une société "chrétienne" allait ou non se conduire selon ses propres règles du jeu »[2], affirme Francisco Márquez Villanueva, suggérant que ces règles chrétiennes devaient être bien différentes des pratiques d'exclusion infligées aux morisques par la société dominante. Au risque de l'anachronisme, les historiens font largement usage des notions de tolérance et d'intolérance pour qualifier l'attitude de la société espagnole à l'égard des minorités religieuses. Et, à l'évidence, la tolérance n'était pas la vertu cardinale d'une Espagne où la coexistence avec l'« Autre » (étranger, infidèle, hérétique), lorsqu'elle n'était pas refusée, assurait toujours à celui-ci une position d'infériorité[3] ; où la supériorité absolue de la foi catholique sur les autres croyances (ou « sectes », selon le vocabulaire de l'époque) était proclamée ; où l'apostasie était considérée comme un crime, et la défense de la foi contre les ennemis de l'extérieur (les infidèles) et de l'intérieur (les hérétiques) était regardée comme une mission confiée par Dieu aux Espagnols.

L'interprétation des relations entre morisques et chrétiens en termes de tolérance et d'intolérance revient à transposer là les valeurs des sociétés démocratiques contemporaines, dans la mesure où ces notions sont le résultat d'une construction indissociable de la modernité européenne. La tolérance émerge au XVI^e siècle, avec le constat qu'on ne peut pas toujours supprimer les minorités et qu'il faut donc se résoudre à les supporter : elle est alors une concession, résultat d'un rapport de forces défavorable. Elle se forge ensuite dans le combat contre le fanatisme et la superstition, devenant une vertu sociale associée à l'indulgence à l'égard des opinions d'autrui. Elle débouche actuellement sur l'acceptation de la diversité religieuse et culturelle dans des États sécularisés[4]. Appliquer

1. M. García-Arenal, « Últimos estudios sobre moriscos : estado de la cuestión », *Al-Qantara*, 4, 1-2, 1983, p. 105-109.

2. F. Márquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, 1991, p. 2.

3. J. A. Maravall, *La oposición política bajo los Austrías*, Barcelone, 1972 ; F. García López, J. I. Tellechea Idigoras (dir.), *Tolerancia y fe católica en España*, Salamanque, 1996 ; E. Martínez Ruiz et M. Pi Corrales (éd.), *Dogmatismo e intolerancia*, Madrid, 1997.

4. J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, 1994 ; J. Saada-Gendron, *La tolérance*, Paris, 1999.

cette notion à l'Espagne du XVI[e] siècle, c'est donc s'interdire de bien comprendre la logique des décisions prises par les autorités, en particulier les deux décisions capitales qu'ont été la conversion forcée des musulmans puis l'expulsion des morisques. Pourquoi avoir converti les musulmans, puisqu'il était évident qu'ils n'avaient pas la foi dans le Christ ? Pourquoi avoir expulsé les morisques, alors qu'ils étaient baptisés, et après tant d'efforts accomplis pour les convertir ? L'intolérance des chrétiens et la notion de pureté de sang n'expliquent pas complètement ces contradictions. Par ailleurs, les historiens ont proposé des explications extérieures, notamment économiques, à ces décisions : la conversion des musulmans permettait de conserver sur place cette population ; l'expulsion des morisques visait à s'emparer de leurs biens. Là encore, ces explications ne sont pas à rejeter mais elles ne semblent pas suffisantes.

Ce livre se propose donc de sortir de l'interprétation des relations entre morisques et chrétiens en termes de tolérance et d'intolérance. Il cherche à comprendre les « règles du jeu » suivant lesquelles les autorités (l'Église, la Couronne) ont tenté d'effectuer l'intégration des musulmans dans la communauté des chrétiens par la conversion, avant d'organiser leur élimination par l'expulsion. Ces règles relèvent avant tout du droit canonique qui organise le fonctionnement interne de l'Église ainsi que ses relations avec l'extérieur. On l'oublie souvent : les grandes religions monothéistes ne se limitent pas à une théologie, à une morale, à des rites. À partir d'un vaste travail d'interprétation des textes sacrés, elles ont élaboré des règles de droit qui délimitent les frontières du permis et de l'interdit, de ce qui est valide ou non – règles souvent fort subtiles et sujettes à discussion, tant leur application dans des contextes divers peut s'avérer problématique. Ainsi, on se heurte à bien des impasses si l'on détache l'histoire des sociétés chrétiennes de l'édifice juridique qui a permis à l'Église de traverser les siècles. Le droit canonique apparaît souvent comme une relique médiévale rendue caduque à la fois par l'apparition de la Réforme protestante et par l'absolutisme des papes de la Réforme catholique ; mais ces ruptures n'ont pas aboli les normes élaborées, pour la plupart, aux XI[e]-XIV[e] siècles.

La conversion des musulmans d'Espagne doit se comprendre dans ce cadre juridique. Être baptisé, à une époque où il n'existait pas de statut civil, c'était changer de statut juridique, se placer sous le régime de la « loi chrétienne », selon l'expression de l'époque, et entrer dans une communauté soumise à des règles précises. L'analogie entre baptême et nationalité est éclairante : de même qu'il n'est pas nécessaire d'aimer la France pour en avoir la nationalité (mais l'adhésion aux

valeurs de la République peut faciliter l'intégration du citoyen récemment naturalisé), il n'était pas nécessaire d'avoir la foi pour recevoir le baptême (mais la foi conditionnait fortement la réussite de la conversion). Par la suite, il était nécessaire de « vivre en chrétien » car l'Église présumait que les convictions intérieures du fidèle étaient chrétiennes si sa conduite se montrait conforme aux commandements et aux préceptes qu'elle enseignait. Les conditions de validité du baptême étaient établies par le droit de l'Église selon des critères précis qui, nous le verrons, laissaient la place à l'usage de la force sous certaines conditions.

Usage de la force, car cette conversion au christianisme qui concerna des communautés entières advint dans des situations de conflits politiques et de tensions sociales. La conversion fut liée aux craintes que ces événements produisirent chez les musulmans, aux menaces et aux pressions exercées par les chrétiens, et enfin à la rude alternative formulée par les décrets d'expulsion. Si la nature et le degré de la force employée se trouve, comme on le montrera, au cœur de la notion juridique de conversion forcée, il est évident que la conversion des musulmans fut avant tout un changement de statut par des baptêmes consentis dans un cadre communautaire et célébrés de façon collective. Elle ne fut pas une démarche spirituelle par laquelle, individuellement, ils auraient choisi de rejeter l'islam pour adhérer à la foi dans le Christ. La définition classique de la conversion comme « la réorientation de l'âme d'un individu » n'est pas pertinente pour notre étude[1].

Le thème de la conversion forcée occupe dans ce livre une place centrale. C'est pourquoi il relève non seulement des études morisques, qui n'ont abordé ce thème qu'avec timidité, mais aussi de l'histoire des politiques de conversion dans l'Europe catholique. Au-delà, il s'inscrit dans un courant de recherches très actuel sur la conversion des individus et des peuples, et, plus généralement, sur l'usage de la force en religion[2]. Il ne s'agit donc pas d'une histoire générale des musulmans et des morisques d'Espagne, bien qu'il n'existe pas de synthèse en langue

1. A. Darby Nock, *Conversion : The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, p. 7.

2. Voir M. Luzzati, M. Olivari, A. Veronese (éd.), *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna : conversioni, scambi, contrasti*, Rome, 1988 ; A. Foa, L. Scaraffia (éd.), *« Conversi nel Mediterraneo ». Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, 1996 ; M. García Arenal (dir.), *Conversions islamiques : identités religieuses en islam méditerranéen*, Paris, 2002 ; *De mudéjares a moriscos : una conversión forzada, Actas del VIII Simposio internacional de mudejarismo, Teruel, 15-17 septiembre de 1999*, Teruel, 2002 ; B. Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V^e^-VIII^e^ siècle*, Paris, 2005 ; M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie de ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Rome, 2005 ; D. Tollet (dir.), *La conversion et le politique à l'époque*

française sur le sujet. Le lecteur ne trouvera pas ici d'exposé sur les croyances ou les conditions de vie des morisques, mais il y trouvera un essai d'explication sur la manière dont ces derniers ont envisagé la conversion au christianisme, lors des premiers baptêmes et par la suite.

Ce livre adopte dans l'ensemble un plan chronologique car cette histoire forme une « tragédie » en trois actes[1]. La première partie nous conduit sur le terrain pour cerner le comportement des différents acteurs, chrétiens et musulmans, le poids de la violence et la place de la négociation dans le processus de conversion des musulmans. L'enquête articule la situation locale et les décisions politiques prises par les monarques, sur deux théâtres distincts, d'abord à Grenade puis dans le royaume de Valence. Le dernier chapitre rompt avec l'analyse des événements pour les resituer dans la longue durée des relations entre l'Église et les infidèles. Le traité du juriste Fernando de Loazes, composé en 1525 afin de démontrer la validité du baptême des musulmans de Valence, offre une voie d'accès vers la doctrine de l'Église sur les conversions forcées, forgée et mise en application au cours du millénaire qui va de la persécution des juifs par le roi Sisebut, au début du VII^e siècle, jusqu'à celle des juifs du Portugal par Manuel I^er en 1496. Revenant au terrain espagnol et au fil des événements, la deuxième partie, « Le temps des doutes », est consacrée aux suites de la conversion initiale. Les doutes, au sens technique du terme, sont des questions soumises aux experts (théologiens et juristes), mais le mot s'applique ici à l'ensemble des élites. On étudie ici la façon dont les autorités chrétiennes conçoivent la conversion, la prise de conscience, entre 1540 et 1580, du caractère forcé des baptêmes, ainsi que les contestations qui s'élèvent contre l'usage de la force, tant de la part des morisques et des seigneurs que du côté des historiens, qui cherchent des responsables à l'échec de la conversion de Grenade, et des théologiens qui poursuivent le débat médiéval sur la conversion des infidèles, débat auquel l'évangélisation des Indiens du Nouveau Monde et la résistance des morisques donnent une nouvelle actualité. Les chapitres IX et X articulent à nouveau le temps court et la longue durée. On s'attache à montrer pourquoi la solution de l'expulsion s'est imposée sur les propositions concurrentes telles que l'extermination des morisques ou leur conversion par des méthodes brutales, durant la période de délibération des

*moderne*, Paris, 2005 ; M. Caffiero *et al.*, « Forzare le anime. Conversioni tra libertà e costrizione in età moderna », *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 1, 2010.

1. Pour reprendre le sous-titre de l'ouvrage d'A. Domínguez Ortiz et B. Vincent, *op. cit.*

années 1580 à 1609. À travers la doctrine sur les expulsions de minorités religieuses, formée depuis le XIVe siècle, sont mis en lumière non seulement les avantages de cette solution pour les conseillers de Philippe III, mais aussi la relation étroite entre l'expulsion et les conditions dramatiques des conversions initiales.

Ces changements de rythme, qui établissent le lien entre le terrain espagnol et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés, permettent de croiser des sources qui habituellement ne se rencontrent pas. Le droit canonique, la théologie ainsi que l'historiographie de l'époque apportent de nouveaux éclairages sur les sources institutionnelles (les rapports des évêques et des inquisiteurs, les délibérations des conseils royaux, les correspondances d'État, etc.) qui, depuis plus d'un siècle, constituent le socle des travaux des historiens dans le domaine de la politique morisque. Pour comprendre les débats sur cette politique, et la logique des décisions majeures telles que les premières conversions et l'expulsion de 1609, nous avons voulu mettre en évidence le système de normes et de représentations propre aux différents intervenants, car les normes juridiques, les conceptions théologiques et les précédents tirés de l'histoire de l'Église leur servaient de critère pour préconiser, élaborer et évaluer la décision politique. Tout en analysant les pratiques de la conversion forcée, les résistances des morisques et des seigneurs, ainsi que les réactions des évêques et des Inquisiteurs, on propose donc au lecteur d'entrer dans les raisonnements, parfois tortueux, des juristes et des théologiens, et de suivre l'élaboration et l'utilisation d'un certain nombre de notions majeures : la distinction entre « contrainte absolue » et « contrainte conditionnelle » et celle entre les « véritables infidèles » et les « infidèles qui ont déjà reçu la foi » ; l'opposition entre les « moyens doux » et les « moyens rigoureux » de la conversion, ainsi que l'évocation du « très pieux Sisebut » ou, au contraire, de « Sisebut, pieux mais sans intelligence ». Cet ensemble d'expressions forme un langage dont nous nous attachons à ouvrir l'accès, en particulier en traduisant les extraits des textes latins, castillans, catalans et portugais qu'il était nécessaire de citer pour faire entrer en résonance les textes savants et les sources institutionnelles.

# Première partie

# LES CONVERSIONS (1491-1526)

# I

# *Grenade rendue au Christ*

## *La guerre de Grenade*

Lorsque la princesse Isabelle, demi-sœur du roi de Castille Henri IV, épouse en octobre 1469 son cousin Ferdinand, héritier de la couronne d'Aragon, s'ouvre un nouveau chapitre de l'histoire des musulmans d'Espagne. Parmi les engagements pris par Ferdinand avant le mariage pour régler l'exercice conjoint du pouvoir en Castille, la reprise de la guerre contre les musulmans n'était pas oubliée, bien qu'elle fût l'une des dernières clauses du contrat : « Nous nous obligerons à faire la guerre aux musulmans ennemis de la sainte foi catholique, comme l'ont fait les autres rois catholiques précédents. »[1] Un peu plus de dix ans plus tard, cette promesse devait être tenue avec le début de la conquête du royaume de Grenade, dernier État musulman de la péninsule Ibérique. Par la suite, la victoire fut attribuée à la ténacité d'Isabelle et à la protection divine qui s'étendait sur le couple royal. Fernando del Pulgar, chroniqueur des Rois Catholiques, termine ainsi son éloge de la reine en rappelant son rôle dans la guerre de Grenade :

> C'est à la demande de cette reine que fut commencée la guerre contre les musulmans, et par son travail elle fut poursuivie jusqu'à la conquête du royaume de Grenade tout entier [...] et grâce à la grande constance de cette reine, à ses efforts et au soin qu'elle apporta continuellement à pourvoir aux besoins de la guerre et aux autres forces qu'elle y mit en s'épuisant elle-même, elle mit un

1. Cité par F. Diez-Plaja, *Historia de España en sus documentos. Siglo* XV, Madrid, 1984, p. 162-165.

terme à cette conquête qui semblait avoir été commencée sous l'inspiration divine[1].

Isabelle monte sur le trône castillan en 1474 et Ferdinand succède à son père Jean II d'Aragon en 1479. En Castille, Isabelle s'est fait proclamer reine en écartant Jeanne, officiellement fille d'Henri IV mais accusée par les partisans d'Isabelle d'être bâtarde, et mariée à Alphonse V de Portugal qui revendique le trône au nom de sa femme. Ferdinand et Isabelle doivent consacrer les premières années du règne à ramener la paix dans leurs États et à consolider leur pouvoir[2]. Ils repoussent les troupes portugaises entrées en Castille puis imposent leur autorité à cette partie de la noblesse qui trouvait avantage au maintien d'une monarchie faible. Se déplaçant sans relâche, les deux souverains ramènent les plus remuants des seigneurs à l'obéissance et diminuent l'influence des grands lignages sur les décisions politiques. Ceux que l'on n'appelle pas encore « les Rois Catholiques », mais simplement « les Rois », s'appuient, pour administrer leurs États, sur les *letrados*, ces hommes formés à l'Université et souvent issus de la noblesse moyenne. La signature de la paix d'Alcaçovas avec le Portugal en 1479 clôt cette première phase du règne. Sortie renforcée d'une longue période de troubles politiques, la couronne de Castille est disponible pour la reprise de la Reconquête.

L'Espagne est à cette époque la seule région d'Europe occidentale où subsiste un État musulman, vestige de l'expansion rapide de l'islam dans les deux siècles qui avaient suivi la mort de Mahomet. Les musulmans étaient arrivés dans la péninsule en 711, à la faveur des luttes internes à la monarchie wisigothique. La mort de Rodrigue, le dernier roi des Wisigoths, à la bataille de Guadalete livrée contre l'armée arabo-berbère de Tariq, le gouverneur de Tanger, précipita l'effondrement de ce royaume chrétien qui se considérait comme le continuateur de l'Empire romain. La plus grande partie de la péninsule passa sous la domination musulmane pour former un ensemble désigné sous le nom d'al-Andalus. Dans les régions montagneuses de Galice, de Léon et des

1. F. del Pulgar, *Cronica de los señores reyes catolicos Don Fernando y doña Isabel de Castilla y Aragón*, Valence, 1780, p. 38.

2. L. Suárez Fernández et M. Fernández Álvarez (dir.), *La España de los Reyes Católicos (1474-1516). Historia de España dirigida por don Ramón Menéndez Pidal*, t. 17, 2 vol., Madrid, 1969 ; J. Pérez, *Isabelle et Ferdinand, Rois Catholiques d'Espagne*, Paris, 1988 ; M. Á. Ladero Quesada, *La España de los Reyes Católicos*, Madrid, 1999 ; E. Belenguer, *Fernando el Católico. Un monarca decisivo en las encrucijadas de una época*, Barcelone, 1999.

Asturies subsistèrent des territoires chrétiens qui, assez rapidement, formèrent le royaume d'Oviedo-Léon. C'est par l'expansion de ce noyau originel, qui se donnait comme l'héritier de la monarchie wisigothique, et sa réunion définitive avec le royaume de Castille sous Ferdinand III que se forma le royaume de Castille et Léon en 1230. Dans le même temps se constituaient d'autres entités politiques, le royaume de Navarre à cheval sur les Pyrénées, le royaume d'Aragon et le comté de Barcelone qui formèrent par la suite la couronne d'Aragon[1].

En al-Andalus, la période de puissance militaire et de splendeur culturelle incarnée par la dynastie omeyyade aux VIIIe et IXe siècles fut suivie d'un affaiblissement. C'est, semble-t-il, durant cette période, vers le milieu du Xe siècle, que l'islam devint la religion majoritaire, en raison de la conversion de nombreux mozarabes, chrétiens vivant sous la domination musulmane. Les facteurs de cette islamisation sont encore discutés : si l'attraction de la culture arabo-musulmane a pu toucher les élites, la conversion permettait surtout d'échapper aux vexations du statut de *dhimmi* (protégé) en adoptant celui de *muwallad* (converti) pourtant inférieur à celui des musulmans d'origine arabe ou berbère[2]. De nombreux mozarabes émigrèrent aussi vers les royaumes du Nord. Après l'abolition du califat omeyyade en 1031, al-Andalus se fragmenta en une trentaine de petits royaumes centrés sur leurs capitales respectives telles que Tolède, Séville, Valence et Grenade. Les royaumes chrétiens se trouvèrent assez puissants pour envisager la récupération de l'ancienne *Hispania*. Malgré le renfort apporté aux rois musulmans par les farouches berbères almoravides en 1086, puis par les Almohades en 1145, la Reconquête accomplit des progrès assez rapides, de la prise de Tolède en 1085 à la bataille de Las Navas de Tolosa remportée par Alphonse VIII de Castille en 1212. Cette victoire ouvrit la vallée du Guadalquivir aux chrétiens. Ceux-ci avancèrent le long de la côte atlantique, le royaume de Portugal fixant pour l'essentiel ses frontières à la fin du XIIIe siècle ; ils conquirent également la côte méditerranéenne, notamment Valence et les îles Baléares, qui virent agrandir la couronne d'Aragon.

Si la conquête fut une entreprise collective dont les rois de Castille assurèrent largement la conduite, elle n'aboutit pas à l'unification des royaumes chrétiens. Bien au contraire, les rois de Portugal, de Castille,

1. A. Rucquoi, *Histoire médiévale de la péninsule Ibérique*, Paris, 1993.

2. F. Maillo Salgado, *Diccionario de Derecho islámico*, Gijón, 2005 : « Dimma », p. 68-69 ; « Muwallad », p. 267.

de Navarre et d'Aragon s'opposèrent dans une série de conflits du XIII^e au XV^e siècle, tandis qu'à l'intérieur une noblesse puissante défiait leur autorité. C'est ainsi qu'al-Andalus put se prolonger, à partir du milieu du XIII^e siècle, dans le royaume de Grenade fondé par Muhammad ibn Nasr sur un territoire qui s'étendait du détroit de Gibraltar au sud de Murcie[1]. Ce royaume était le vassal de la Castille, ce qui l'obligeait au paiement d'un tribut annuel et à l'envoi de soldats, mais les rois nasrides entendaient conserver leur autonomie de fait. La frontière demeurait une zone spécifique, où les relations commerciales entre les populations locales durant les trêves alternaient régulièrement avec les incursions militaires, la destruction des cultures et la capture des habitants[2]. Le royaume de Grenade était protégé par ses montagnes et son réseau de fortifications, mais les Castillans mettaient à profit les conspirations de palais qui affaiblissaient les Nasrides pour mener des campagnes de conquête, comme celle de Gibraltar en 1462. Néanmoins, dans la seconde moitié du XV^e siècle, l'existence de cet État était une particularité lourde de menaces pour ses voisins chrétiens, alors que l'islam avait été éradiqué de Sicile dès le XIII^e siècle et les rives nord de la Méditerranée ne voyaient plus les musulmans (que l'on appelait alors les Sarrasins) que sous les traits des pirates venus razzier les côtes.

La reprise de la Reconquête par la Castille fut avant tout une réponse à l'avancée des Ottomans en Méditerranée. Le sultan Mehmet II s'était emparé de Constantinople en 1453 et, depuis lors, rien ne semblait pouvoir arrêter ses conquêtes, d'autant que les princes chrétiens donnaient la priorité à leurs guerres mutuelles[3]. Ayant conclu une trêve avec Venise, la seule puissance d'Italie capable de le combattre, Mehmet II était repassé à l'attaque. Au printemps 1480, ses forces avaient assiégé Rhodes tenue par les Hospitaliers qui, le 28 juillet, avaient repoussé l'assaut des Turcs. Ce même été, une escadre turque avait débarqué dans la ville d'Otrante, dans le royaume de Naples, à l'entrée de la mer Adriatique. Les Turcs avaient massacré une partie des habitants, réduit les autres en escla-

1. Voir L. P. Harvey, *Islamic Spain, 1250 to 1500*, Chicago, 1990 ; R. Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, 2^e éd., Paris, 1990 ; M. Á. Ladero Quesada, *Granada, historia de un país islámico, 1232-1571*, Madrid, 1969.

2. Parmi une abondante bibliographie, voir J. Rodríguez Molina, *La vida de moros y cristianos en la frontera*, Alcalá la Real, 2007.

3. Voir K. M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, vol. II : *The Fifteenth Century*, Philadelphie, 1970.

vage et détruit les églises[1]. Ferdinand avait envoyé une flotte pour soutenir les forces du roi de Naples Ferrant, son cousin, et les galères du pape. La mort du sultan, l'année suivante, avait suspendu les projets de conquête et permis la reprise d'Otrante par Ferrant[2]. Mais la progression des Ottomans répandait l'épouvante à Rome et l'inquiétude en Espagne. La conquête de l'émirat de Grenade paraissait nécessaire pour fermer la Méditerranée occidentale, protéger les États de la couronne d'Aragon et l'Italie. Impératif stratégique, elle s'inscrivait aussi dans la mission de défense de la foi chrétienne qui était celle des Rois.

La guerre fut l'aboutissement de plusieurs années de violences frontalières. Chroniqueurs et historiens s'accordent pour considérer qu'elle ne fut, à son début, qu'une réponse ponctuelle aux attaques menées sur la frontière par le roi de Grenade en violation des trêves conclues avec la Castille, et à la faveur des difficultés qu'affrontait le couple royal. Après l'expiration de la trêve en 1481, Abû-l-Hassan s'empara de la ville de Zahara, au nord-ouest de Ronda. C'est alors que Diego de Merlo, gouverneur militaire de Séville, et Rodrigo Ponce de Léon, marquis de Cadix, s'avancèrent hardiment en plein territoire ennemi et s'emparèrent d'Alhama, exploit qui fut désigné comme le début de la guerre de Grenade. Mais auparavant, dans les années 1470-1480, la frontière connaissait malgré la trêve une violence endémique. La prise de Zahara pouvait passer, du côté musulman, pour une opération de représailles. Le conflit prit ensuite une nouvelle tournure, les Rois saisissant l'occasion de livrer une guerre à laquelle ils étaient incités aussi bien par l'état de la Chrétienté que par leur vision du monde et de l'histoire de l'Espagne.

Commencée dans l'improvisation par la prise d'Alhama en février 1482, la conquête adopta progressivement l'allure d'une guerre moderne, conduite par des souverains capables de mobiliser pendant plus de dix ans les ressources de leurs États, en hommes et en argent[3]. Elle se poursuivit à un rythme soutenu à partir de 1484, avec des sièges souvent difficiles, employant une coûteuse artillerie. Les luttes de pouvoir qui déchirent les Nasrides, dans lesquelles Boabdil, le fils du roi Abû-l-Hassan, combattit contre son père puis contre son oncle avec le

1. *Ibid.*, p. 345 ; F. Cardini, *Europe et islam. Histoire d'un malentendu*, Paris, 2002, p. 199-200.

2. R. Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, 1989, p. 103.

3. Voir M. Á. Ladero Quesada, *Castilla y la conquista del reino de Granada* (1967), 3e éd., Grenade, 1993.

soutien des Rois, contribuèrent à la décomposition de l'émirat. La dernière phase du conflit en 1489-1491 fut occupée par les négociations entre les Rois qui assiégeaient Grenade depuis le camp de Santa Fe, et Boabdil qui s'était engagé à remettre la ville mais différa sa capitulation jusqu'à novembre 1491. Enfin, le 2 janvier 1492, Ferdinand et Isabelle reçurent de Boabdil les clefs de Grenade. Selon les récits enthousiastes des chroniqueurs, les étendards de Saint-Jacques et de Castille furent déployés sur la plus haute tour de l'Alhambra et les centaines de captifs chrétiens qui avaient été libérés se joignirent aux Rois, aux Grands, aux prélats, aux clercs et aux hommes d'armes pour le chant du *Te Deum laudamus*. La guerre était terminée. La monarchie chrétienne était restaurée sur l'ancienne *Hispania*.

*Une reconquête*

Pour comprendre l'attitude des pouvoirs chrétiens à l'égard des vaincus du royaume de Grenade dans les années 1491-1499, il faut partir de leurs propres convictions : la guerre qui vient de s'achever était une guerre juste car elle a été conduite pour la défense de la foi chrétienne et au motif des droits historiques des rois chrétiens sur le territoire de l'*Hispania* ; d'autre part, il est souhaitable et légitime de conduire les musulmans et autres infidèles à entrer dans l'Église par le baptême. Ici, comme dans les autres pays de la chrétienté latine, la réflexion en matière de gouvernement, de droit et de morale s'appuie sur l'autorité des textes sacrés et l'enseignement de l'Église. La pensée politique relève du droit et de la théologie, deux disciplines qui sont intimement liées.

Dans ces domaines, la tradition de l'Église s'est construite en associant la compilation des sources et leur commentaire, avec un mouvement d'accélération à partir du XII^e siècle. L'ouvrage essentiel est le *Décret*, une vaste compilation du droit de l'Église réalisée par Gratien en 1140, en rassemblant des écrits des Pères de l'Église, en particulier de saint Augustin, des décisions des papes et des conciles. Il fut aussitôt commenté par des juristes dits « décrétistes ». S'y est ajouté le *Liber Extra* ou *Décrétales*, compilation des décisions pontificales réalisée par le dominicain catalan Raymond de Peñafort et promulguée par Grégoire IX en 1234. Ces collections s'enrichirent de livres supplémentaires, la compilation de décrétales pontificales ordonnée et approuvée par Boniface VIII en 1298 et connue sous le nom de *Liber*

*Sextus* ou *Sexte*, puis les *Clémentines*, constitutions dues au pape Clément V et recueillies en 1317, et les *Extravagantes*. En 1582, cet ensemble connu sous le titre de *Corpus juris canonici* fut publié par le pape Grégoire XIII, ce qui manifestait que l'Église catholique continuait à s'inscrire dans l'ordre juridique hérité des XII^e^ et XIII^e^ siècles. La réflexion politique se fondait aussi sur l'héritage du droit romain, recueilli dans les compilations réalisées sur l'ordre de l'empereur Justinien au VI^e^ siècle, en particulier le *Code* et le *Digeste*. Dans les universités, l'enseignement reposait sur la lecture et l'explication de ces livres par les professeurs, dans l'ordre des parties, des chapitres (ou « titres »), et des textes juridiques appelés canons qui en formaient les unités de base. Les étudiants pouvaient obtenir les deux doctorats, en droit civil et en droit canonique[1]. À côté des ouvrages universitaires, une vaste littérature de conseil politique consacrée aux devoirs des princes avait pris son essor aux XIV^e^ et XV^e^ siècles. La théologie, elle aussi, traitait amplement les questions politiques, puisqu'elles étaient liées à l'ordre divin et au salut des rois et des peuples. Jusqu'au XVI^e^ siècle, le *Livre des Sentences* du maître parisien Pierre Lombard, écrit au milieu du XII^e^, resta le plus utilisé pour l'enseignement, mais la *Somme théologique* du dominicain Thomas d'Aquin, composée un siècle plus tard, était une référence pour les théologiens parce qu'elle intégrait dans un édifice cohérent aussi bien la métaphysique que la morale et la politique. C'est à partir de ces textes que la réflexion sur les conditions et les modalités de la guerre juste se développa jusqu'à la Renaissance.

Dans la chrétienté latine, en effet, il est nécessaire de justifier l'usage de la force, en particulier de la force militaire. Les conseillers qui entourent les monarques chrétiens et les historiens qui racontent leur règne s'attachent à montrer que leurs décisions ont été conformes à la vision chrétienne du bien. Il en va du salut des rois, responsables devant Dieu des actes qu'ils ont commis dans l'exercice du pouvoir. La justification de l'usage de la force militaire est possible, car, si la doctrine de l'Évangile récuse le recours à la violence, l'Église a changé de point de vue après la conversion de l'Empire romain au christianisme[2]. La

1. F. X. Fernández Conde, « La recepción del derecho canónico y romano en la península », *La época del gótico en la cultura española (c. 1220-1480), Historia de España dirigida por don Ramón Menéndez Pidal*, t. 16, dir. J. Á. García de Cortázar, Madrid, 1994, p. 526-550.

2. Voir J. Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, 2002 ; M. Á. Ladero Quesada, « Guerra y paz : Teoría y práctica en Europa occidental, 1280-1480 », *Guerra y diplomacia en la Europa occidental, 1280-1480 (Actas de la XXXI Semana de*

guerre n'est pas condamnée en soi mais encadrée par un certain nombre de conditions. Gratien transcrit la définition de la guerre juste énoncée par saint Augustin[1]. Elle est caractérisée par sa fonction de réparation des injustices, ce qui s'accorde avec le principe du droit romain selon lequel « il est licite de repousser la force par la force »[2]. En outre, elle doit être déclarée par l'autorité légitime et conduite sans mobile d'intérêts personnels. Par la suite, Thomas d'Aquin reprend la condition de l'autorité légitime : le prince peut licitement employer les armes aussi bien contre ceux qui perturbent l'ordre intérieur que contre les ennemis extérieurs ; le motif de la guerre doit être juste, comme l'avait défini saint Augustin ; l'intention de celui qui fait la guerre doit être droite, c'est-à-dire qu'elle doit viser à étendre le bien ou à éviter le mal[3].

Avant même le début des croisades d'Orient, la guerre contre les musulmans en Espagne avait été considérée comme une entreprise juste et sainte. Dès les années 1060, le pape Alexandre II accordait le pardon de leurs péchés à ceux qui auraient décidé de se rendre en Espagne pour lutter contre les Sarrasins. Dans un autre texte, le même pape expliquait pourquoi il était juste de combattre contre les musulmans, alors qu'il n'y avait pas de raison de faire la guerre aux juifs :

> Le cas des juifs et des Sarrasins est différent, assurément. Contre ceux-ci, qui persécutent les chrétiens et qui les chassent de leurs villes et de leurs terres, il est juste de combattre, en effet ; alors que ceux-là sont prêts à les servir en tous lieux[4].

Alexandre II signifiait ainsi que la différence de religion, en soi, n'est pas une cause de juste guerre et qu'il ne convient de combattre les infidèles que s'ils sont les agresseurs des chrétiens. Ce texte, le canon *Dispar*, que Gratien inséra dans le *Décret*, contribua à légitimer la guerre contre les musulmans. Le pape Innocent IV, dont le commentaire des *Décrétales*, composé vers 1243, fit largement autorité jusqu'au XVI^e^, reprit la question de la guerre contre les Sarrasins dans un passage consacré aux baptêmes forcés :

> Les chrétiens ne doivent pas être incités à leur faire la guerre, mais si pourtant ils [les Sarrasins] envahissent les terres des chrétiens ou les occupent ou bien s'ils

*Estudios Medievales de Estella, 19 al 23 de julio de 2003)*, Pampelune, 2005, p. 53-57 ; M. González Jímenez, « ¿ Re-conquista ? Un estado de la cuestión », dans E. Benito Ruano (dir.), *Tópicos y realidades de la Edad Media*, Madrid, 2000, p. 155-178.

1. Gratien, *Decretum*, C. 23 q. 2 c. 2.
2. Digeste, 1, 1, 3.
3. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II[a] II[ae], q. 40 a. 1 co.
4. Gratien, *Decretum*, C. 23 q. 8 c. 11.

traitent les chrétiens en ennemis, alors il est possible de leur faire une juste guerre, tant par l'Église que par les princes dont la terre est concernée ou dont les sujets sont maltraités[1].

Ces idées furent appliquées à la conquête du royaume de Grenade. Ainsi, en partant de la distinction entre juifs et Sarrasins énoncée dans le canon *Dispar*, Diego de Valera, dans le *Doctrinal des Princes* qu'il offrit vers 1475 au roi d'Aragon, posa cette question : si les infidèles musulmans et juifs sont nos prochains et qu'à ce titre, selon le commandement du Christ, nous devons les aimer comme nous-mêmes, pourquoi est-il permis de faire la guerre aux uns, et pas aux autres ? Valera s'accordait avec Innocent IV sur l'attitude envers les musulmans, énonçant deux raisons de les combattre : bloquer leur progression et récupérer les territoires perdus :

On doit faire la guerre aux musulmans, parce que selon leur multitude et leur grand pouvoir, si on ne leur faisait pas la guerre, ils pourraient s'accroître encore et soumettre la chrétienté. […]. Ainsi nous devons faire la guerre aux musulmans pour qu'ils ne puissent pas faire de tort aux chrétiens et, dans cette intention, nous devons nous soucier de leur reprendre leurs biens et leurs terres, pour que, là où Dieu est blasphémé, il soit au contraire craint, adoré et servi. La seconde intention doit être de leur supprimer tous leurs revenus et leurs biens, qui doivent nous revenir ; ceci ne devrait pas être cependant le principal souci de ceux qui ne voient que ce profit dans la guerre des musulmans. Il faut les contraindre à la restitution, comme s'ils avaient volé des chrétiens ; et seulement si la guerre est entreprise sur l'ordre des princes, en ce cas, ce qu'ils remportent est justement leur prise, car seul le prince a la charge de dire s'il y a eu une droite intention dans sa guerre ou non[2].

Diego de Valera reprenait la doctrine de la guerre juste dans ses éléments principaux : la droite intention, les causes légitimes, l'ordre du prince. Il l'enrichit d'un autre motif, soulignant que l'invasion musulmane entraîne la profanation des terres où le culte chrétien était autrefois pratiqué ; l'islamisation de l'espace, autant que celle des populations, est une offense majeure envers Dieu. Par conséquent, la guerre contre les musulmans devait tendre à recouvrer les territoires perdus et à endiguer l'avancée des ennemis de la foi. Ces réflexions résonnent comme un appel à la reprise de la conquête de Grenade. Leur portée dépassait d'ailleurs le cadre de l'Espagne, puisque le texte qui les fonde relève du

1. Innocent IV, *Super libros quinque Decretalium*, ad 3.42.3, Francfort, 1570, f. 456 r.
2. D. de Valera, *Doctrinal de Príncipes*, dans *Prosistas castellanos del siglo XV*, t. I, Madrid, 1959, p. 200-201.

droit canonique en vigueur dans toute la chrétienté latine. C'est une large partie de l'Europe qui était concernée par la menace ottomane. Pendant que Valera composait le *Doctrinal des Princes*, les Ottomans éliminaient les derniers comptoirs génois en mer Noire, chassaient les Vénitiens de l'île d'Eubée, envahissaient la Crimée, la Bosnie et l'Albanie, et ravagaient les côtes dalmates.

Pendant la guerre de Grenade, les Rois présentèrent leur propre justification de l'entreprise en réponse aux protestations de leurs ennemis. En 1487, alors que la plus grande partie de l'émirat avait été conquise, les Grenadins envoient une demande de secours au sultan mamelouk Qaït Bey qui régnait sur l'Égypte, la Syrie et les Lieux saints de l'islam. Selon le récit du chroniqueur Fernando del Pulgar, ils se plaignent de la guerre cruelle livrée par les chrétiens, montrant qu'« ils [les Rois] les ont chassés de leurs maisons et de leurs terres, qu'eux et leurs ancêtres possèdent depuis très longtemps »[1]. Ils le supplient d'intervenir pour les aider à recouvrer leur territoire et lui suggèrent, s'il ne peut agir directement, « qu'il écrive [au Roi et à la Reine] pour qu'ils les laissent demeurer librement dans leurs cités, villes et terres, comme ils l'ont fait, eux et leurs ancêtres, depuis très longtemps dans ce territoire »[2]. Qaït Bey, par l'entremise des franciscains de Jérusalem, s'adresse alors au roi de Naples pour entrer en relations avec Ferdinand et Isabelle. Ceux-ci reçoivent la lettre du sultan alors qu'ils assiègent Baza en juillet 1489[3]. Selon Pulgar, le « Grand Soudan » proteste contre la conquête et la capture des musulmans par les Castillans, faisant valoir que lui-même autorise les chrétiens habitant dans son empire à conserver leur religion, leurs biens et leur liberté. Qaït Bey lance un avertissement : si la guerre ne cesse pas et si la situation antérieure n'est pas rétablie, « lui-même serait forcé de traiter les chrétiens de son empire de la façon dont le Roi et la Reine de Castille traitaient les musulmans qui étaient de sa religion et se trouvaient sous sa protection »[4]. Du côté musulman, l'ancienneté de la présence musulmane à Grenade est l'argument majeur. Le statut de protection dont bénéficient les chrétiens en territoire musulman semble exiger une réciprocité du côté chrétien – protection des *dhimmis* qui, comme en témoigne la menace finale du sultan, peut être levée en fonction des circonstances.

1. F. del Pulgar, *op. cit.*, p. 349.
2. *Ibid.*
3. J. E. López de Coca Castañer, « Mamelucos, otomanos y caida del reino de Granada », *En la España medieval*, 28, 2005, p. 235-238.
4. F. del Pulgar, *op. cit.*, p. 349.

À cette argumentation, Ferdinand et Isabelle répondent dans une lettre adressée au roi de Naples (au pape, dans la version de Pulgar) et indirectement au sultan mamelouk[1]. Pulgar, qui se trouvait alors auprès des Rois et a eu accès à ces lettres, fixe pour la postérité la position officielle. En premier lieu, les Rois dénient aux musulmans de Grenade la légitime possession de leur territoire. L'ancienneté de l'invasion n'efface pas l'usurpation qui est à l'origine de la présence islamique en Espagne. Pour leur part, ils continuent l'entreprise de récupération poursuivie sans interruption depuis les lendemains de la conquête musulmane. Le discours pluriséculaire par lequel les rois de Léon, puis ceux de Castille, revendiquent l'héritage hispano-wisigothique est repris à nouveau, et Ferdinand et Isabelle sont convaincus d'être les descendants des Wisigoths :

> Sa Sainteté savait bien, et c'était notoire dans le monde entier, que les Espagnes dans les temps anciens avaient été possédées par les rois leurs ancêtres. Si les musulmans possédaient actuellement en Espagne ce territoire du royaume de Grenade, cette possession était tyrannique et non fondée en droit. Pour éviter cette tyrannie, les rois leurs ancêtres en Castille et en Léon, dont ce royaume est limitrophe, ont toujours combattu pour le ramener sous leur souveraineté comme il l'était autrefois[2].

L'argument des droits historiques des rois chrétiens sur l'ensemble du territoire de l'*Hispania* – droits fondés sur la continuité dynastique entre Wisigoths et Trastamares – est la justification majeure de la guerre. Par la suite, en août 1501, il est formulé une fois encore par l'humaniste Pietro Martire D'Anghiera à l'intention du sultan d'Égypte Qansuh Al-Ghuri. Ce Milanais proche de Ferdinand est envoyé en ambassade auprès du souverain mamelouk, devant lequel il remonte à l'origine du conflit : les événements survenus au VIIIe siècle dans l'Espagne wisigothique. Le comte Julian, pour venger le déshonneur infligé à sa fille par le roi Rodrigue, fit appel au roi musulman Miramolín, qui vint de Mauritanie (l'Afrique du Nord) en Bétique avec une forte armée. C'est ainsi que l'invasion musulmane eut pour cause la faute d'un roi et la félonie d'un vassal. Soumis par les envahisseurs à une occupation cruelle et à des conversions forcées sous la menace de mort, les chrétiens se réfugièrent dans les montagnes puis commencèrent à attaquer les occupants. Les Rois actuels sont les conti-

1. J. M. Doussinague, *La política internacional de Fernándo el Católico*, Madrid, 1944, p. 515-517.

2. F. del Pulgar, *op. cit.*, p. 350.

nuateurs de ce combat. Ce récit (dont les éléments romanesques sont à cette époque considérés comme véridiques) montre les deux objectifs de la guerre : la restauration d'une monarchie synonyme de liberté politique, et la préservation d'une identité religieuse menacée par les exactions de l'occupant[1].

Le deuxième argument avancé par les Rois est que la Castille se trouve en situation d'agressée, ce qui autorise l'application du principe de légitime défense :

> Ils lui écrivirent encore que, en plus de tenir tyranniquement cette terre de Grenade, les musulmans faisaient une guerre continuelle aux chrétiens leur propres sujets qui vivaient dans les cités, les villes, et les terres frontalières de ce royaume de Grenade, et qu'ils s'efforçaient de s'emparer autant que possible des cités, villes, châteaux et forteresses qui se trouvent dans la souveraineté de la Castille, qu'ils y volaient les troupeaux, y prenaient des captifs et faisaient une guerre cruelle à tous les chrétiens de ces régions. Sa Sainteté comprenait bien qu'on ne pouvait plus souffrir cela, et qu'ils devaient bien recouvrer par la guerre ce qui leur appartenait, et défendre leurs sujets en résistant aux attaques[2].

La guerre de Grenade était bien, selon la doctrine formulée par saint Augustin et saint Thomas, une guerre juste, puisque des princes légitimes, Ferdinand et Isabelle, l'avaient conduite dans l'intention de redresser les torts commis envers Dieu et se récupérer le territoire de l'*Hispania* de leurs ancêtres.

Mais, par ailleurs, cette conquête du dernier État musulman de la péninsule pouvait être aussi considérée comme la réalisation partielle d'un dessein plus vaste, la victoire de la foi chrétienne sur les païens et les infidèles.

### *Convertir les infidèles*

Pour de nombreux chrétiens, lettrés ou non, en cette fin du XV^e^ siècle, l'unification du monde sous une seule foi ne saurait attendre trop longtemps. Pour comprendre l'impatience qu'ils éprouvent, il faut se souvenir qu'ils pensent vivre au centre d'un univers créé par Dieu en l'espace de six jours, il y a de cela cinq millénaires et quelques siècles, et

1. P. M. D'Anghiera, « P. Martyris Angli Mediolanensis Apostolici Regii consiliarii Legatio Babylonica », *Una embajada de los Reyes Católicos a Egipto*, éd. L. García y García, Madrid, 1947 ; voir A. Rucquoi, « Les Wisigoths fondements de la nation "Espagne" », *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, éd. J. Fontaine et Ch. Pellistrandi, Madrid, 1992, p. 341-352.

2. F. del Pulgar, *op. cit.*, p. 350.

dont toute l'histoire s'organise selon le plan divin. La terre est avant tout le lieu où s'est incarné le Fils de Dieu pour le salut de l'humanité. Ce monde est voué à une disparition prochaine. Bientôt viendra une époque de convulsions et de calamités sous le règne de l'Antéchrist, qui sera abattu par un rédempteur ou monarque universel. Celui-ci instaurera un millénaire de paix et d'harmonie, puis l'Antéchrist reviendra, jusqu'au retour définitif du Christ et au Jugement dernier. Ces croyances millénaristes inspirent toutes sortes de discours politico-religieux au sein ou aux marges de l'Église[1]. Les gens du peuple trouvent dans le millénaire de paix l'espoir d'un monde qui ne serait plus soumis à la domination des puissants. Certains y puisent une contestation de l'ordre établi. Les monarques se fondent eux aussi sur ces prophéties, cette fois pour donner à leur pouvoir un prestige surnaturel et pour les adapter selon les besoins de leur propagande. La papauté s'efforce d'éviter toute datation précise de la fin des temps. Pour tous, pauvres ou puissants, il n'est de salut que par le Christ, au sein de l'Église[2]. Or la persistance de l'infidélité religieuse fait obstacle au retour du Rédempteur. Pour qu'advienne le millénaire de paix, les juifs et les musulmans doivent embrasser la foi chrétienne. La prophétie d'Isaïe, selon laquelle la conversion du reste du peuple d'Israël est le prélude nécessaire à la fin des temps, est entendue dans un sens large, englobant tous les infidèles[3].

Les juifs, tenus pour responsables de la mort de Jésus et obstinés dans l'erreur, sont tout de même dotés par l'Église d'une fonction positive dans l'histoire de l'humanité : c'est parmi eux que s'est incarné le Fils de Dieu. S'ils sont les témoins de l'Ancienne Alliance et qu'à ce titre ils doivent survivre jusqu'à leur conversion finale, il ne faut pas les faire disparaître[4]. Savoir si l'on doit les tolérer dans les pays chrétiens est une autre affaire, et les XIIIe-XVe siècles sont marqués par des restrictions croissantes et des mesures d'expulsion. Le théologien franciscain Jean Duns Scot, qui, en 1290, a été témoin de l'expulsion des juifs d'Angleterre par Édouard Ier, se montre partisan de l'unification reli-

1. Voir C. Carozzi, *Apocalypse et salut dans le christianisme christianisme ancien et médiéval*, Paris, 1999.

2. A. Milhou, *Colomb et le messianisme hispanique*, Montpellier, 2007 ; E. Durán Grau, « El mil.lenarisme al servi del poder i del contrapoder », *De la unión de coronas al Imperio de Carlos V*, vol. 2, éd. E. Belenguer Cebria, Madrid, 2001, p. 293-308.

3. Isaïe, 11, 12.

4. Voir G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge. Polémique et relations culturelles en Occident, XIIe-XIVe s.*, Paris, 1990.

gieuse de la société dans son commentaire du livre 4 des *Sentences*[1]. Dans sa réponse à la question « Si les enfants des juifs et des infidèles doivent être baptisés contre le gré de leurs parents », il juge inutile et néfaste de tolérer des communautés juives en pays chrétien et propose de les parquer dans un lieu écarté :

> Je dis qu'ils se convertiront en si petit nombre et si tard, qu'il ne serait pas nécessaire que tant de juifs, dans tant de régions du monde, persistent pendant si longtemps dans l'observance de leur loi ; car le profit que l'Église en retire est, et sera minime. Ainsi, il suffirait qu'un petit nombre d'entre eux aient l'autorisation d'observer leur loi enfermés dans une île, pour que la prophétie d'Isaïe se réalise[2].

Cette proposition radicale est restée isolée, mais la doctrine du « Docteur subtil » sur les conversions forcées semble bien avoir influencé la politique des souverains à l'égard des juifs et des musulmans à la fin du XVe siècle, en Espagne et au Portugal notamment. Il donne au pouvoir politique un rôle de premier plan dans la conversion des infidèles, non seulement celle des enfants, mais aussi celle des adultes. Il admet que les baptêmes obtenus « par les menaces et les terreurs » ne conduisent pas à une foi sincère. Mais il est convaincu qu'avec une éducation appropriée les descendants des convertis pourront devenir de bons chrétiens :

> Plus encore, je crois qu'il [le prince] agirait pieusement si les parents eux-mêmes étaient forcés par les menaces et les terreurs à recevoir le baptême, et à le conserver après l'avoir reçu. Parce que bien qu'eux-mêmes ne soient pas de véritables fidèles intérieurement, cependant c'est un moindre mal qu'ils ne puissent pas observer leur loi illicite, plutôt qu'ils puissent l'observer librement. De même, leurs enfants, s'ils sont bien éduqués, seront de véritables fidèles à la troisième et à la quatrième génération[3].

À la fin du XVe siècle, les idées millénaristes et l'antijudaïsme se combinent, portés par la prédication des ordres mendiants, des Franciscains et des Dominicains surtout, qui jouissent d'une forte popularité tout en étant présents auprès des Rois. Si l'opinion de Duns Scot demeure minoritaire et discutée parmi les experts en théologie, ses idées trouvent un relais par exemple chez Gabriel Biel, professeur à

1. E. Marmursztejn, S. Piron, « Duns Scot et la politique. Pouvoir du prince et conversion des juifs », *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, éd. O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag, Turnhout, Brepols, 2004, p. 21-62.

2. J. Duns Scot, *Ordinatio*, L. 4, *Opera Omnia*, editio minor III/2, *Opera theologica*, éd. Giovanni Lauriola, Bari, 2001, p. 530.

3. *Ibid*.

l'Université de Tübingen dans le Wurtemberg, l'un des penseurs importants de cette période[1]. En Espagne, le franciscain Alfonso de la Espina, dans son livre *Forteresse de la foi contre les Juifs, Sarrasins et autres ennemis de la foi chrétienne* publié en latin en 1470, montre comment la foi chrétienne, forteresse assiégée, subit les attaques de quatre cohortes d'ennemis : les hérétiques, les juifs, les musulmans et les forces démoniaques. Dénonçant les méfaits des uns et des autres, il fourbit des armes pour en venir à bout. Il donne en exemple les expulsions de juifs de France et d'Angleterre et rapporte la recommandation de Duns Scot sur la conversion forcée des juifs, adultes comme enfants, sans faire état de la doctrine contraire[2]. Il annonce la destruction des forces démoniaques après d'ultimes combats qui suivront l'avènement du Christ.

L'élimination de l'islam et la réduction du judaïsme semblent inscrites dans le développement historique du christianisme. L'austère franciscain Francisco Jiménez de Cisneros, confesseur de la reine Isabelle, archevêque de Tolède, incarne cette ligne d'influence scotiste, celle pour qui la conversion des infidèles apparaît comme un défi à relever sans attendre, une mission confiée par Dieu aux princes chrétiens. L'unification de l'Espagne dans la foi chrétienne est à l'horizon des deux souverains[3]. Ils ont restauré sur toute l'*Hispania* la monarchie héritière des rois wisigoths ; devront-ils longtemps tolérer sur leur sol la présence des ennemis de la foi ? Déjà en mars 1492, sitôt après la prise de Grenade, les juifs d'Espagne ont été placés devant le choix terrible de la conversion ou de l'exil, au nom de la lutte contre l'hérésie, afin de mieux intégrer ceux qui avaient déjà rejoint, de gré ou de force, les rangs de l'Église. Cette expulsion marque une irréparable rupture avec la politique de tolérance des minorités religieuses qui prévalait depuis le XIIIe siècle[4]. Dès lors, les musulmans sont eux aussi exposés à un semblable virage des Rois vers l'unité confessionnelle.

D'ailleurs, quelle place les musulmans occupent-ils dans l'histoire du salut ? Apparu six siècles après l'Incarnation du Christ,

1. G. Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, 4, 1, *Libri quarti pars prima, dist. 1-14*, Tübingen, 1975, p. 200-206.

2. A. de la Espina, *Fortalitium fidei contra iudeos, sarracenos, aliosque christianæ fidei inimicos*, Lyon, 1511, f. 235. Voir aussi A. Meyudas, *La forteresse de la foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*, Paris, 1998.

3. L. Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos. La expansión de la fe*, Madrid, 1990, p. 183.

4. M. Kriegel, « La prise d'une décision : l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492 », *Revue historique*, CCLX, 1978, p. 48-90.

l'islam semble n'être survenu que pour être le fléau du christianisme. Au fil des siècles, pourtant, le bagage de connaissances des chrétiens d'Occident sur Mahomet, l'islam et les musulmans s'est enrichi, mais c'est pour mieux les combattre que les hommes d'Église s'y intéressent, quitte à accumuler et à répéter les stéréotypes négatifs[1]. Du Coran, on n'a alors qu'une traduction approximative, réalisée à Tolède au XII^e siècle à la demande de l'abbé de Cluny Pierre le Vénérable, auteur d'un *Livre contre la secte des Sarrasins*[2]. Les commentateurs des *Décrétales* rapportent quelques informations destinées à éclairer les mesures de restriction et de ségrégation prises contre les musulmans. Les catégories sont parfois floues ; ainsi, le canoniste italien Filippo Decio, un contemporain des Rois, confond islam et paganisme :

> On appelle infidèles ceux qui ne sont pas chrétiens, dont certains sont appelés Sarrasins, qui ne reçoivent ni l'Ancien ni le Nouveau Testament, mais adorent divers dieux ou démons et leur rendent un culte[3].

En Espagne sont composés des ouvrages spécialisés et mieux informés, dont les titres sont révélateurs de leur orientation : le *Traité du zèle du Christ contre les juifs, Sarrasins et infidèles* (1450) du juriste Pedro de la Cavalleria, le *Traité contre les Sarrasins* (1453) du cardinal Juan de Segovia, le *Contre les erreurs du perfide Mahomet* (1459) du cardinal dominicain Juan de Torquemada, ou le *Forteresse de la foi* d'Alfonso de la Espina. Écrits en latin, ils sont destinés à un public européen et leur influence dépasse les frontières de l'Espagne[4].

Le traité du cardinal Torquemada est une commande du pape Pie II, désireux de mobiliser les chrétiens dans une croisade contre les Turcs après la prise de Constantinople, lors du concile de Mantoue en 1459. Torquemada s'efforce de montrer que l'islam est un tissu d'erreurs qui rejoignent celles des diverses hérésies qui ont agité l'Église, par exemple quand il nie la doctrine de la Trinité et la divinité du Christ, affirme la nécessité de la circoncision et permet la répudiation des épouses. L'islam est considéré comme une hérésie inspirée par le démon, un mélange de superstitions, de mensonges et de pratiques

1. J. Tolan, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, 2003.
2. D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, 1998.
3. F. Decio, *In Decretales Commentaria diligentissime emendata*, Turin, 1575, p. 5 v. - 8 v.
4. A. Echevarria, *The Fortress of Faith. The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*, Leyde, 1999.

immorales. Une telle secte (c'est le terme employé pour désigner une fausse religion) n'a pu se répandre que parce que Mahomet a permis à ses fidèles les plaisirs charnels de la polygamie et leur a promis un paradis plein de victuailles et de belles femmes. La « loi de Mahomet » (désignation courante de l'islam aux XVe et XVIe siècles) s'est propagée par la violence et les armes, en commençant par des peuples qui vivaient dans l'ignorance de toute doctrine divine. Au contraire, le christianisme a gagné ses fidèles par l'espérance d'une félicité spirituelle et s'est répandu par des moyens non violents : les miracles, les guérisons prodigieuses, la prédication, l'exemple des martyrs[1]. Le traité de Torquemada porte ainsi deux idées importantes pour la compréhension des relations entre chrétiens et musulmans : d'une part, l'islam n'est doté d'aucune valeur positive, ni dans sa doctrine ni dans sa fonction historique. Du côté chrétien, on est convaincu qu'il est nécessaire d'éradiquer une erreur aussi malfaisante. Mais, d'autre part, le christianisme marque justement son caractère véridique en ce qu'il n'a pas eu besoin de la violence pour se répandre dans le monde. Certes, l'usage de la force est admis dans la légitime défense contre les agressions des armées musulmanes, mais la conversion des infidèles ne repose pas sur elle.

Durant la Reconquête, les chrétiens reportent leur rêve de conversion des musulmans sur une mystérieuse figure royale sortie des prophéties qui circulent, nombreuses, en Espagne. La plus connue est celle du médecin catalan Arnaud de Villeneuve qui, par ailleurs, avait conseillé le roi d'Aragon Jacques II sur son projet de croisade contre Grenade au début du XIVe siècle. Villeneuve annonçait l'arrivée d'un « Nouveau David » qui devait reconstruire la « citadelle » de Jérusalem, et d'une « chauve-souris » (un roi restaurateur) qui devait dévorer « les moustiques d'Espagne » (les musulmans d'Al-Andalus) et écraser « la tête de la bête », c'est-à-dire l'islam dans son ensemble. Par la suite, chauve-souris et moustiques furent mis en scène par différents auteurs. Le prestige de Ferdinand d'Aragon était assez grand pour que certains voient en lui la chauve-souris de la prophétie, le roi restaurateur qui devait détruire l'islam et le judaïsme en Espagne, puis reconquérir l'Afrique du Nord et la cité sainte de Jérusalem. La perspective d'un écrasement total de l'islam reste à l'horizon de ces prophéties[2].

1. J. de Torquemada, *Contra errores perfidi Machometi*, Rome, 1606, p. 233-236.
2. A. Milhou, *op. cit.*

La victoire sur le royaume nasride donnait à Ferdinand et Isabelle un prestige sans équivalent en Europe[1]. Elle dégageait la route qui devait mener à la restitution de Jérusalem aux chrétiens. Mais, dans l'immédiat, il fallait régler le sort des musulmans de la cité vaincue, derniers des habitants de l'émirat à passer sous la domination chrétienne.

*Les mudéjars*

Dans la communication destinée au pape et au sultan Qaït Bey en 1489, telle qu'elle est transmise par Pulgar, Ferdinand et Isabelle cherchent à écarter la menace de mauvais traitements sur les chrétiens d'Orient. Leur argumentation montre comment ils considéraient la situation des populations musulmanes vivant dans leurs États. Comme le sultan, les Rois gouvernent des minorités religieuses – musulmanes, en l'occurrence – et celles-ci vivent dans de si bonnes conditions que Qaït Bey n'a aucune raison d'exercer des représailles sur les chrétiens de son empire :

> Si le Soudan [le Sultan] traitait bien les chrétiens qui vivaient dans les terres de son empire, eux, de même, traitaient bien les nombreux autres musulmans qui étaient dispersés dans leurs royaumes, les terres et provinces sous leur domination. Leurs personnes bénéficient d'une entière liberté, ils possèdent leurs biens librement, et on leur permet de vivre selon leur loi, sans aucune pression. Cette liberté et cette sauvegarde avaient d'ailleurs été accordées aux musulmans de quelques cités et terres de ce royaume de Grenade, qui avaient voulu se placer sous leur domination, et tous ceux qui voudraient y résider pourraient en bénéficier[2].

À cette époque, les musulmans restés sur place après la Reconquête, que les historiens appellent mudéjars, forment une partie assez faible de la population de la couronne de Castille : selon des estimations très lâches, 17 000 à 25 000 personnes sur un peu plus de 4 millions au total. Ils sont bien plus nombreux dans la couronne d'Aragon, qui en compte 150 000 sur moins de 1 million d'habitants. Le petit royaume de Navarre, où un millier de musulmans vivent parmi 100 000 habitants environ, est encore indépendant[3]. Les mudéjars sont inégalement

1. B. Vincent, *1492. « L'année admirable »*, Paris, 1991 ; B. et L. Bennassar, *1492. Un monde nouveau ?*, Paris, 1991.
2. F. del Pulgar, *op. cit.*, p. 350.
3. M. Á. Ladero Quesada, *La España de los Reyes*, *op. cit.*

répartis dans la péninsule. On les trouve surtout dans le sud de la Castille sur les grands domaines des ordres militaires, ainsi que dans la région de Murcie et dans le royaume de Valence. En effet, aux XIe et XIIe siècles, les musulmans furent le plus souvent expulsés des territoires conquis, le repeuplement étant assuré par des chrétiens venus de Castille, de Navarre et d'Aragon[1]. Mais par la suite, dans les vastes étendues du sud de la Castille et dans le royaume de Valence, le départ des musulmans ne fut pas encouragé car ils constituaient une main-d'œuvre appréciable. Tandis que ceux qui voulaient vivre en milieu islamique se réfugiaient dans le royaume de Grenade, la plupart furent maintenus sur place sous la domination chrétienne, avec un statut communautaire spécifique[2].

Les mudéjars sont, pour la plupart, des agriculteurs et des artisans. Ils forment des communautés auto-administrées, les *aljamas de moros*, qui sont les interlocutrices du pouvoir royal. L'*aljama* est administrée par des *alcaldes* choisis en son sein. Elle possède ses lieux de culte et son alfaqui (de l'arabe *faqih*, spécialiste du droit coranique), qui assure l'application de la charia entre les musulmans et la transmission de l'islam, et qui est rétribué par la communauté. De grandes villes comme Valladolid, Burgos, Avila et Ségovie abritent aussi un quartier musulman, la *morería*, qui peut compter quelques centaines de familles : conformément au décret publié en 1412 en Castille par la reine Catherine de Lancastre, les musulmans, comme les juifs, devaient habiter dans un quartier séparé et enclos[3].

Comme les *dhimmis* en terre d'islam, les musulmans de Castille doivent s'acquitter d'un impôt spécial. Alors qu'en pays d'islam les hommes musulmans peuvent prendre des chrétiennes ou des juives comme concubines, en pays chrétien sont interdites les relations sexuelles entre les infidèles et les chrétiens ou chrétiennes. Les *dhimmis* en pays musulman sont encore l'objet d'autres discriminations comme l'interdiction de porter des armes et de monter à cheval, et l'invalidité de leur témoignage devant les tribunaux, limitations importantes qui n'étaient pas imposées aux mudéjars d'Espagne[4]. Sans pousser la comparaison entre la situation des uns et des autres, les Rois entendent

1. F. Maillo Salgado, *De la desaparición de Al-Andaluz*, 3e éd., Madrid, 2004, p. 32.

2. L. P. Harvey, *op. cit.*, p. 12-15.

3. M. Moratinos García, O. Villanueva Zubizarreta, « Consecuencias del decreto de conversión al cristianismo de 1502 en la aljama mora de Valladolid », *Sharq al-Andalus*, 16-17, 1999-2002, p. 118.

4. J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, 1983, p. 111 ; B. Lewis, *Juifs en terre d'islam*, Paris, 1986, p. 40-51.

montrer que le statut de communauté séparée et tolérée qui est celui des musulmans de Castille, et qui a été étendu aux habitants du royaume de Grenade par des capitulations négociées de vainqueur à vaincu, n'a rien, en somme, qui puisse justifier des représailles du sultan contre les chrétiens d'Orient. Dans son discours au sultan Al-Ghuri, Pietro Martire D'Anghiera évoque lui aussi le traitement équitable accordé aux mudéjars d'Espagne, en particulier à Valence et en Aragon :

> Il leur est permis, avec une liberté non moindre que celle des chrétiens, de posséder leurs temples, monter à cheval, porter des armes quand ils voyagent, construire des maisons, cultiver des champs, posséder des troupeaux ; et le chrétien qui moleste ou injurie un musulman subit une punition non moindre que celle du musulman qui offense un chrétien [1].

Cet aperçu de la condition des musulmans dans l'Espagne chrétienne est éclairé par la description du régime mamelouk que compose D'Anghiera à l'intention des Rois Catholiques, dans son rapport d'ambassade : un régime aux mains d'une caste militaire étrangère et violente, des Égyptiens maintenus dans la soumission et l'humiliation, qui n'ont le droit ni de posséder des armes ni de monter à cheval, et sont constamment dépouillés de leurs biens et de leurs femmes par les mamelouks. Par comparaison avec ce régime barbare, la situation des mudéjars apparaît privilégiée. D'Anghiera, comme Pulgar, souligne que les musulmans de Castille bénéficient de la liberté de culte, du droit de propriété et d'une protection contre les agressions par voie de justice ou par légitime défense. Même si ces textes visent à présenter un tableau favorable, l'existence de ces droits correspond à la réalité juridique du temps. La lettre des Rois au sultan se conclut toutefois par un avertissement aux musulmans de Grenade qui combattent les forces castillanes et qui sont considérés comme des usurpateurs et des agresseurs. Ceux-ci doivent savoir qu'ils n'auront d'autre alternative que la soumission au régime chrétien, ou l'exil :

> Mais les autres rebelles, ceux qui tyranniquement prétendent posséder la terre qui n'est pas la leur et faire la guerre aux chrétiens leurs sujets, et combattent pour s'emparer des cités et villes de leurs domaines, Sa Sainteté voyait quel motif il y avait de résister à leur tyrannie et de leur faire la guerre jusqu'à ce qu'ils abandonnent la terre, sauf s'ils désiraient y vivre sous leur pouvoir, comme les autres musulmans qui demeurent dans les autres parties de leurs royaumes [2].

1. P. M. D'Anghiera, *op. cit.*, p. 157.
2. F. del Pulgar, *op. cit.*, p. 350.

Les vaincus de l'ancien émirat sont donc appelés à vivre sous le même statut que les mudéjars de Castille et d'Aragon, dans une soumission qui conditionne la reconnaissance de leurs droits. À la fin du conflit, l'expulsion de la population musulmane reste pourtant envisageable du point de vue juridique, puisque sa présence était considérée comme la conséquence d'une usurpation. D'ailleurs en décrétant l'expulsion des juifs de Castille et d'Aragon le 31 mars 1492, Ferdinand et Isabelle montrent bien qu'ils considèrent le bannissement d'une population d'environ 80 000 personnes comme un moyen légitime d'action politique. De même, durant les premières années de la guerre, les habitants des villes prises d'assaut par les Castillans ont dû les abandonner pour s'installer en Afrique du Nord ou dans les régions contrôlées par les chrétiens. Cependant, les Rois ne veulent pas dépeupler le territoire de Grenade mais accélérer la conquête. À partir de 1488, les capitulations passées avec les diverses localités règlent le sort des vaincus d'une façon de plus en plus favorable à ces derniers. Ils ne sont plus expulsés de leurs propriétés, sauf en cas de révolte[1]. Les capitulations de la ville de Grenade signées le 25 novembre 1491, résultat des tractations conduites avec Boabdil, sont les dernières de la guerre. Elles règlent la situation des vaincus, leurs droits et leurs devoirs, leurs relations avec la Couronne comme avec la population chrétienne, en donnant une large part aux aspects économiques et fiscaux.

Les demandes de Boabdil ont servi de trame au texte définitif, les Rois entérinant la plus grande partie de ces clauses mais retouchant quelques points essentiels. Dans l'ensemble, les historiens ont souligné l'ampleur des concessions consenties par les Rois Catholiques, souvent pour conclure qu'un tel régime de tolérance était voué à sombrer rapidement[2]. Les causes de l'échec sont trouvées dans l'intolérance de

1. M. Á. Ladero Quesada, *Castilla y la conquista*, *op. cit.*, p. 79-89 ; M. Barrios Aguilera, *op. cit.*, p. 26-29. Sur les accords de protection entre vainqueurs et vaincus, voir R. I. Burns, *Muslims, Christians and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia*, Cambridge, 1984, p. 52-79.

2. La thèse de la générosité des Rois Catholiques est soutenue par F. González y González, *Estado social y político de los mudéjares considerados en si mismos y respecto de la civilización española* (1865), Madrid, 1985, p. 200, puis par L. Suárez Fernández, « La conversión de los musulmanes », dans L. Suárez Fernández et M. Fernández Álvarez, *op. cit.*, p. 285-301. M. Á. Ladero Quesada et J. E. López de Coca Castañer voient dans les capitulations la garantie du maintien de la religion et des lois des vaincus ; l'offensive contre les *elches* vient à l'encontre de ces accords : M. Á. Ladero Quesada, *Granada después de la Reconquista : repobladores y mudéjares*, Grenade, 1993, 2[e] éd., p. 350-352 ; J. E. López de Coca Castañer, « Las capitulaciones y la Granada mudéjar », dans M. Á. Ladero Quesada (dir.), *La incorporación del reino de Castilla a la corona de Castilla*, Grenade, 1993, p. 297. A. L. Cortes Peña souligne que les Rois n'avaient pas l'intention de perpétuer la

l'archevêque Cisneros, ou dans la volonté d'Isabelle et Ferdinand d'arriver à l'unité religieuse de leurs États, ou même dans le désir de revanche des musulmans vaincus. La fragilité des capitulations semble encore accrue si l'on considère le point de vue des autres parties concernées, les Grenadins musulmans et l'Église. Pour les premiers, ces accords entérinent leur défaite et leur passage à l'état de minorité sous la domination d'un pouvoir infidèle : la condition des *dhimmis* pouvait leur servir de référence dans ce domaine, tout comme les diverses restrictions imposées aux musulmans de Castille et de Valence. Du point de vue de l'Église, dont les objectifs et les règles de droit ne sont pas exactement ceux du pouvoir royal, les capitulations peuvent apparaître comme un compromis politique entre les exigences de Boabdil et la volonté des Rois d'affirmer le passage à un régime chrétien – un compromis peu satisfaisant du point de vue religieux.

Pour mieux comprendre les objectifs politiques et religieux poursuivis par les monarques au moment de la conquête, ainsi que, par la suite, l'action des hommes d'Église à l'égard des musulmans, nous proposons de relire les capitulations de Grenade à la lumière du droit canonique, et en les comparant avec les demandes formulées par Boabdil[1]. Les clauses religieuses présentées par le roi vaincu visent à éviter l'infériorité des musulmans sous la domination des chrétiens, et à maintenir le culte et la transmission de l'islam de père en fils. Leur rédaction a sans doute requis la participation de juristes[2]. Nous verrons que, dans le texte définitif qui constitue leur réponse, les Rois ont modifié soigneusement les points qui pouvaient faire obstacle à la conversion rapide des musulmans. Loin de figer la situation religieuse de la ville conquise, les capitulations inaugurent au contraire une dynamique de christianisation.

situation établie par les capitulations, mais de gagner du temps : A. L. Cortes Peña, *op. cit.*, p. 99 ; Á. Galán Sánchez donne une intéressante analyse des capitulations de la conversion, sans recourir au droit canonique : Á. Galán Sánchez, « Las conversiones al cristianismo de los musulmanes de la Corona de Castilla : una visión teológico-política », *De mudéjares a moriscos*, *op. cit.*, p. 617-660.

1. Suivant une proposition formulée mais non développée par J. Meseguer Fernández, « Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición en Granada », dans J. Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, 1980, p. 396.

2. L'étude des traités entre princes chrétiens et musulmans est une piste de recherche proposée par P. S. Van Koningsveld et G. A. Wiegers, « The Islamic Statute of the Mudejars of the Mudejars in the light of a new source », *Al Qantara*, vol. XVII, 1, 1996, p. 54.

*L'appel à la prière*

Les voyageurs qui visitent Grenade peu après la conquête admirent ses dimensions, ses monuments et surtout l'Alhambra, ainsi qu'une activité économique essentiellement fondée sur la production de soieries[1]. La pratique de l'islam à Grenade est intense, la proximité de la frontière et la fonction de refuge de la capitale ayant favorisé l'affirmation d'une forte identité musulmane[2]. Un ensemble de dispositions des capitulations concerne la liberté accordée aux musulmans de pratiquer leur religion. Le texte proposé par Boabdil résume l'essentiel de la pratique de l'islam, à la fois observance cultuelle matérialisée par les mosquées, les minarets et les muezzins, et ordre juridique dont les juges sont les piliers :

> Item, que leurs Altesses et leurs descendants s'obligent pour toujours à les laisser vivre dans leur religion, lois et coutumes en conservant leurs mosquées, leurs juges et leurs muezzins, ainsi que leurs tours d'où ils consentiront que les muezzins puissent donner de la voix comme ils le faisaient auparavant, avec leurs coutumes[3].

Les capitulations développent plus amplement les conditions du maintien de la pratique de l'islam en insistant sur le cadre communautaire offert par l'*aljama* :

> Item, il est conclu et accordé que leurs Altesses et leurs descendants, pour toujours, laisseront ledit Roi Muley Boabdil, les alcaldes et cadis, sages, muftis, alfaquis, alguazils, chevaliers et écuyers, les anciens et la communauté, petits et grands, vivre dans leur loi et ils ne leur ordonneront pas de supprimer leurs *aljamas*, mosquées, muezzins et tours des muezzins afin qu'ils appellent à leurs prières. Ils laisseront et ordonneront de laisser auxdites *aljamas* leurs biens propres et revenus comme elles les ont à présent, et qu'ils soient jugés selon leur loi sarrasine avec le conseil de leurs cadis, selon la coutume des musulmans, et ils conserveront et ordonneront de conserver leurs bons usages et coutumes[4].

L'institution de l'*aljama* se situe dans la continuité avec la situation antérieure en ce qui concerne la délégation de pouvoir au cadi, juge et

1. J. Luque Moreno, *Granada en el siglo XVI Juan de Vilches y otros testimonios de la época*, Grenade, 1994.

2. L. P. Harvey, *op. cit.*, p. 15.

3. M. Garrido Atienza (éd.), *Las capitulaciones para la entrega de Granada* [1910], Grenade, 1992, p. 231 (*Propositions*).

4. Capitulations pour la reddition de Grenade, 25 novembre 1491 : M. Á. Ladero Quesada, *Granada después de la reconquista*, *op. cit.*, p. 437 (*Capitulations*).

directeur de la communauté, les biens des mosquées et le personnel cultuel. Elle facilite le passage des musulmans à l'état de groupe minoritaire dans un État chrétien. Celui-ci s'accommode de l'application du droit musulman dans le règlement des litiges internes à la communauté. Toutefois, alors que Boabdil avait demandé que les procès entre musulmans et chrétiens fussent jugés par le cadi, les Rois accordent que ces affaires seront tranchées en présence d'un juge chrétien et d'un juge musulman pour éviter toute réclamation[1]. Nous n'approfondirons pas cet aspect des capitulations, préférant attirer l'attention sur une reformulation des demandes de Boabdil qui est passée inaperçue dans cette longue clause, alors qu'elle nous semble très significative du travail accompli par les rédacteurs. Elle concerne les modalités de l'appel à la prière.

En pays d'islam, c'est par la voix du muezzin posté en haut du minaret de la mosquée que les fidèles sont appelés à la prière cinq fois par jour[2]. Le texte de Boabdil mentionne explicitement la voix des muezzins, envisageant que soit maintenue cette tradition dont l'origine est attribuée à Mahomet. La clause accordée par les Rois est capable de changer du tout au tout l'ambiance sonore de la ville. Les tours des mosquées restent en place et les fidèles sont appelés à la prière, mais l'expression « donner de la voix » disparaît. Cette retouche ne semble pas fortuite. Dorénavant, le nouveau pouvoir chrétien peut refuser d'entendre le chant des muezzins de Grenade.

La question de savoir si l'appel à la prière musulmane devait être toléré en pays chrétien s'était posée durant la Reconquête. L'annonce proclame notamment : « Il n'y a point de dieu en dehors d'Allah » et « Mahomet est l'envoyé d'Allah », affirmations de caractère blasphématoire pour les autorités chrétiennes. En 1312, sous le pape Clément V, le concile tenu à Vienne dans le Dauphiné avait proscrit fermement l'appel vocal à la prière par les musulmans qui vivaient en territoire chrétien, et confié aux princes le devoir de faire observer cette interdiction :

> Pour l'offense du nom divin et la honte de la foi chrétienne, il arrive que, dans certaines régions du monde soumises à des princes chrétiens, où des Sarrasins habitent avec des chrétiens, parfois à part, parfois mêlés à eux, leurs prêtres, appelés en langue vulgaire Zabazala, invoquent et annoncent à haute voix le nom de Mahomet, dans leurs temples ou mosquées, où les Sarrasins se réunissent afin

1. Á. Galán Sánchez, *Los mudéjares del Reino de Granada*, Grenade, 1991, p. 154-156.
2. Th. W. Juynboll, « Adhān », *Encyclopédie de l'islam*, t. I, Paris-Leyde, 1991, p. 193-194.

d'adorer le perfide Mahomet, et ceci chaque jour, à des heures déterminées, à partir d'un lieu élevé, et qu'ils professent publiquement certaines paroles en son honneur, ce que Sarrasins et chrétiens entendent [...].
Puisque ces choses qui déplaisent à la majesté divine ne doivent plus être tolérées, avec l'approbation du saint concile, Nous défendons avec la plus grande rigueur qu'elles se produisent désormais à l'intérieur des territoires des chrétiens. Nous enjoignons, avec la plus grande puissance et en invoquant le jugement divin, à tous et à chacun des princes catholiques, sous l'autorité de qui lesdits Sarrasins sont placés et ces choses se produisent, d'éliminer totalement de leurs territoires et de veiller à ce que soit éliminée la honte que ce qui précède entraîne pour eux-mêmes et pour les autres fidèles du Christ, en réfléchissant comme ils le doivent à la récompense de la béatitude éternelle qu'ils recevront. Nous interdisons expressément que quiconque relevant de leur autorité s'aventure par la suite ou soit encouragé à invoquer ou à professer publiquement, comme il a été dit, le nom sacrilège de Mahomet[1].

Ce texte du concile de Vienne fait partie d'un ensemble de dispositions de réforme de l'Église adoptées alors. Le délitement de la présence des Latins en Terre sainte et la condamnation des Templiers n'empêchaient pas Clément V d'afficher sa volonté de contenir, voir d'amoindrir l'emprise de l'islam en Occident comme en Orient, par la prédication, par la loi ou par les armes ; l'envoyé du roi d'Aragon Jacques II au concile préconisait d'ailleurs de lancer une attaque sur le royaume de Grenade. Si les expéditions militaires restèrent à l'état de projet, l'interdiction du cri des muezzins vint traduire concrètement le rejet de la présence musulmane en Europe. La décision du concile de Vienne fut rapidement insérée dans les *Clémentines*, devenant le canon *Cedit*[2].

Hors d'Espagne, les canonistes n'avaient pas l'occasion de connaître les pratiques musulmanes et de bien comprendre les enjeux de cette disposition. La glose du texte composée par Jean d'Andrée quelques années plus tard devait leur fournir les renseignements nécessaires. À l'instar d'un chercheur en ethnologie, l'auteur, un célèbre canoniste enseignant à Bologne, avait pris ses informations auprès d'un trésorier du roi de France, un certain seigneur Jean qui avait été prisonnier en terre d'islam pendant quarante ans. Jean d'Andrée présente d'abord les « foquis » ou alfaquis, une catégorie de prêtres qu'il distingue des « alhages », *hadjs* ayant fait le pèlerinage de La Mecque. Il décrit ensuite la fonction des muezzins :

1. « Cedit », texte latin dans G. Alberigo *et al.*, *Les conciles œcuméniques*, t. II-1, Paris, 1994, p. 786.
2. « De Iudæis et Sarracenis », dans *Clementis quinti constituciones*, Lyon, 1541, p. 57.

> Chaque mosquée a un prêtre de la première sorte, et un ministre qu'ils appellent *muetdem*, qui appelle à la prière, en l'absence de clocher car bien que les Sarrasins les apprécient beaucoup, comme les chrétiens les ont précédés dans cet usage, ils refusent de les utiliser.
> Voici comment il appelle : aux heures que nous préciserons ensuite, il monte dans la tour carrée de la mosquée qui est pourvue d'une large fenêtre et, de là, il crie à voix haute, en se bouchant les oreilles avec les doigts pour que sa voix résonne plus fortement, les mots qui, dans leur langue, signifient : « Il n'y a de puissant que Dieu et Mahomet son messager, venez à la prière en découvrant vos cœurs. » Puis il ajoute : *legalil ille halla*, ce qui veut dire : « Il n'y a d'autre vainqueur que Dieu. » Tous les soldats musulmans portent ces mots sur leurs boucliers. Puis il ajoute : Dieu est tout-puissant[1].

Au début du XV^e^ siècle, ces informations furent reprises par Francesco Zabarella, cardinal de Florence, dans son commentaire des *Clémentines* qui fut très utilisé par les canonistes jusqu'à la fin du XVI^e^. Ce qui nous rapproche des capitulations de Grenade, car le cardinal exprime son avis sur le rôle des princes chrétiens qui ont des sujets musulmans. Ces princes ont le devoir de faire appliquer l'interdiction d'invoquer publiquement le nom de Mahomet ; l'Église n'est pas en mesure de le faire car les musulmans, en tant que non-baptisés, ne sont pas sous son autorité. Les princes chrétiens sont aussi tenus d'empêcher tout ce qui porterait préjudice à la foi dans leurs propres territoires. Ce devoir semble dépasser la question des muezzins, puisque le cardinal fait état d'un débat entre canonistes pour savoir s'il faut aussi interdire l'invocation de Mahomet dans le cadre privé. La liberté de culte concédée aux musulmans en pays chrétien est refusée par certains juristes qui considèrent comme un blasphème toute pratique de l'islam, privée ou publique, même avec les restrictions prévues par le droit canonique[2].

La doctrine commune en la matière était que les musulmans, tant qu'ils ne passaient pas sous l'autorité de l'Église par le baptême, conservaient leur autonomie dans le domaine privé mais devaient adapter les manifestations de leur culte en fonction de législations royales plus ou moins strictes. Dès 1318, Jacques II d'Aragon appliqua l'interdiction édictée à Vienne, punissant de mort les infractions. Cependant, les musulmans du royaume de Valence obtinrent des dérogations locales, comme à Játiva en 1357, et de nombreux barons tolérèrent l'appel à la prière afin de ne pas mécontenter leurs vassaux ; le roi Pierre le Cérémonieux fit de même entre 1366 et 1370 dans

1. *Ibid.*, p. 57 v.
2. F. Zabarella, *In Clementinarum volumen commentaria*, Venise, 1602, p. 169.

plusieurs localités, pour stimuler le repeuplement du territoire. Mais les Cortes de Valence de 1403 prohibèrent que « le nom infidèle et maudit de Mahomet » fût crié depuis les minarets[1]. Et en 1477, Jean II ordonna la destruction des minarets du royaume de Valence tant il semblait odieux que, le Vendredi Saint, les chrétiens entendissent les muezzins invoquer le nom de Mahomet[2]. La répétition de ces interdictions suggère qu'elles étaient mal appliquées. Toujours est-il que les muezzins pouvaient appeler à la prière en frappant sur des tambours ou à l'aide de cornes et d'anafins, de longues trompettes droites qui étaient utilisées pour appeler les soldats au combat. Sous le règne de Ferdinand, ceux du royaume de Valence soufflaient dans une corne, ce qui était même interdit dans la capitale[3]. L'interdiction de l'appel vocal à la prière posait aux musulmans une difficulté non seulement pratique, mais aussi politique car elle symbolisait leur situation d'infériorité par rapport aux chrétiens ; les juristes musulmans débattaient pour décider s'il s'agissait là d'un motif d'émigration vers les pays islamiques[4].

Dans ce contexte, la retouche apportée au texte de Boabdil semble bien destinée à interdire le chant des muezzins. De fait, dans la Grenade chrétienne, le nom de Mahomet cesse d'être clamé du haut des minarets et les muezzins se servent d'anafins pour signaler aux fidèles les heures de la prière. Si l'Allemand Jérôme Münzer, de passage à Grenade en octobre 1494, peut encore entendre l'appel à la prière et le cri des muezzins, expérience déconcertante à ses oreilles, l'appel vocal est supprimé durant les années suivantes[5]. Un auteur anonyme, vétéran de la guerre de Grenade, le signale en déplorant les vexations subies par les musulmans après les premières années de coexistence : « Ils en vinrent même à interrompre l'appel du muezzin depuis les minarets. »[6] Et au début de 1500, quand les musulmans et leurs muez-

1. M. T. Ferrer Mallol, « Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de San Vicente Ferrer », dans J. M. Soto Rabanos (éd.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago Otero*, Madrid, 1998, p. 588-1590 ; J. Hinojosa Montalvo, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, Teruel, 2002, p. 122-125.

2. J. E. López de Coca Castañer, « Mamelucos », *op. cit.*, p. 235.

3. M. D. Meyerson, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel. Between Coexistence and Crusade*, Berkeley, 1991, p. 43.

4. P. S. Van Koningsveld, G. A. Wiegers, *op. cit.*, p. 25-26.

5. J. Münzer, « Itinerarium hispanicum », éd. J. Luque Moreno, *op. cit.*, p. 200 et 213.

6. A. Bustani (éd.), *Fragmento de la época sobre noticias de los reyes Nazaritas o capitulación de Granada y emigración de los andaluces a Marruecos*, Larache, 1940, p. 51.

zins se font baptiser en masse, l'archevêque Cisneros reçoit les anafins devenus inutiles et les envoie, tels des trophées, à la cathédrale de Tolède :

> Parmi les nombreux alfaquis et les personnes les plus notables de ce royaume qui se sont convertis, se sont faits chrétiens deux muezzins qui appelaient les musulmans à leur prière ou malédiction. Ils nous ont apporté les anafins qu'ils sonnaient. Nous vous les envoyons et confions pour qu'ils soient placés en quelque endroit de notre cathédrale. Ils n'ont pas appelé à la prière et l'on n'a rien entendu dans la grande mosquée de l'Albaicin depuis le jour de Notre Dame de la O. Comme ils nous ont apporté les trompettes et anafins avec lesquels ils appelaient à la prière et que ceux qu'ils appelaient se sont convertis, nous recevons ces anafins, comme s'ils nous apportaient les clefs de la ville. Il serait bien de placer ces anafins, qui sont très grands et en cuivre, sur l'autel de saint Ildefonse[1].

### *De faibles protections*

Avec la liberté de pratiquer l'islam, les musulmans de Grenade obtiennent aussi une dispense importante :

> Item, il est accordé et conclu que, ni maintenant ni jamais, leurs Altesses ni le Prince ni leurs descendants ne forceront ni ne forcent les musulmans, tant ceux qui vivent aujourd'hui que leurs descendants, à porter des signes[2].

Cette clause des capitulations reprend et précise le texte proposé par Boabdil :

> Que les rois et leurs descendants n'ordonneront pas aux musulmans de porter des signes, ni maintenant ni en aucun temps, pour toujours[3].

Les musulmans de Grenade ne seront donc pas tenus de signaler leur appartenance à l'islam par une marque extérieure. Pour eux, c'était une question de dignité. En pays d'islam, les *dhimmis* étaient astreints à se distinguer par quelque particularité vestimentaire, variable selon les époques et les pays : ceinture en Égypte au XVI$^{e}$ siècle, couleur des babouches dans l'Empire ottoman au XVII$^{e}$. Dans la Grenade nasride, les hommes juifs se signalaient par un mor-

1. F. Jiménez de Cisneros, Lettre au doyen et au chapitre de la cathédrale de Tolède, 23 décembre 1499, dans M. Á. Ladero Quesada, *Granada después de la reconquista*, *op. cit.*, p. 491-492.
2. *Capitulations*, p. 438.
3. *Propositions*, p. 232.

ceau d'étoffe et les femmes par une clochette[1]. Dispensés d'une obligation de ce type, les Grenadins échappaient à une marque d'infériorité.

Pourquoi les Rois ont-ils accédé à cette demande de Boabdil ? La tendance à la fin du Moyen Âge était plutôt d'établir des distinctions entre les minorités de non-chrétiens et le reste de la population, par des signes vestimentaires et par le regroupement en quartiers spécifiques. En 1215, sous le pape Innocent III, le 4e concile de Latran avait décidé que les hommes et les femmes, juifs et Sarrasins, devaient être « distingués publiquement des autres gens par la nature de leur habit en toute province chrétienne et en tout temps ». Il fallait éviter toute promiscuité, notamment sexuelle, entre les chrétiens et les infidèles. Ce canon intitulé *Nonnullis* fut consigné dans les *Décrétales*[2]. L'obligation du signe distinctif fut reprise par exemple en France et en Avignon, où les hommes juifs durent porter la rouelle, une pièce de tissu en forme de roue cousue sur le côté gauche de la poitrine. En Castille, des mesures de plus en plus précises furent prises pour imposer aux mudéjars des signes particuliers, ce qui montre d'ailleurs qu'ils n'étaient repérables au premier coup d'œil, ni par leur vêtement ni par leur barbe ou leur coiffure. Au début du XVe siècle, la reine Catherine de Lancastre leur ordonna de porter une pièce en forme de lune et de couleur turquoise, cousue sur l'épaule droite de leur vêtement, mesure qui s'inscrivait dans la logique d'une séparation croissante entre chrétiens et infidèles. Isabelle et Ferdinand reprirent l'obligation des signes distinctifs à plusieurs reprises, mais la répétition de ces dispositions montre le peu de cas qui en était fait[3].

En dispensant les musulmans de Grenade du port de signes spécifiques, les Rois vont à l'encontre du droit canonique et du droit royal. Cependant de nombreux usages linguistiques, vestimentaires, alimentaires et culturels marquaient nettement la différence entre les chrétiens et les musulmans, et il ne semblait peut-être pas nécessaire d'y ajouter d'autres signes. Les Grenadins parlent l'arabe et portent des prénoms musulmans : Mohammad, Ahmed et Ali pour les hommes et, pour les femmes, Aïcha, Fatima et Mariem sont les plus courants[4]. Quand les Rois arrivent à Grenade en juillet 1499, 30 000 femmes

1. J. Schacht, *op. cit.*, p. 111 ; B. Lewis, *op. cit.*, p. 161 ; R. Arié, *op. cit.*, p. 331.
2. *Décrétales*, 5.6.15.
3. J. Hinojosa Montalvo, *op. cit.*, p. 293-298.
4. M. Á. Ladero Quesada, « Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500 », *De mudéjares a moriscos*, *op. cit.*, vol. I, p. 494-542.

voilées de blanc assistent à leur entrée [1]. L'ambassadeur vénitien Andrea Navagero, qui accompagne Charles Quint à Grenade en 1526, décrit la large cape blanche, la *almalafa*, dont les femmes morisques se recouvrent le corps et se cachent le visage en ne montrant qu'un seul œil. Le coton, la soie, le blanc ont leurs préférences. Elles portent des pantalons superposés et plissés, les *zaragüeles*, une chemise courte sur laquelle elles passent un gilet court également, souvent bicolore, et se chaussent d'étroits escarpins. Les hommes portent eux aussi des pantalons et d'amples chemises sous un manteau à capuche, l'albornoz ou burnous [2]. L'empreinte de la culture islamique est donc assez forte pour différencier musulmans et chrétiens à Grenade, ce qui n'est pas le cas en Castille où les mudéjars, en contact avec les chrétiens depuis plusieurs siècles, en ont adopté l'habillement et la langue. Enfin, l'imposition de signes distinctifs n'a de sens que dans la coexistence durable de deux groupes religieux séparés. Il serait absurde d'imposer un signe vexatoire à une population qu'on estime vouée à adopter les usages des chrétiens. Son absence dans les capitulations semble bien indiquer que les Rois veulent, dès 1491, favoriser la christianisation des musulmans et non les maintenir dans leur identité communautaire.

Parmi les libertés religieuses des vaincus consignées dans les capitulations apparaît une autre formule qui, elle, ne correspond à aucune des demandes formulées par Boabdil. Il s'agit d'une garantie très générale contre les conversions forcées :

> Item, il est accordé et conclu qu'à aucun musulman ni musulmane il ne sera fait violence pour qu'il se fasse chrétien ou chrétienne [3].

C'est en raison de cette clause et des deux autres sur les convertis, que nous verrons plus loin, que les Rois ont été accusés de ne pas avoir respecté les capitulations, après l'arrivée de l'archevêque Cisneros à Grenade à l'automne 1499 et la mise en œuvre d'une politique de conversion très volontariste. La clause ne précise pas ce que recouvre le terme « violence » (*fuerza*), notion pourtant bien cernée par le droit canonique comme nous le verrons par la suite. Elle n'interdit nullement aux autorités chrétiennes de rechercher la conversion volontaire des musulmans par la prédication ou par d'autres moyens de persua-

1. *La España de los Reyes Católicos*, *op. cit.*, p. 289.

2. J. Luque Moreno, *op. cit.*, p. 236-237 ; C. Gaignard, *Maures et chrétiens à Grenade*, Paris, 1997, p. 195.

3. *Capitulations*, p. 442.

sion. Bien au contraire, elle se situe dans la continuité d'une loi des *Siete Partidas* d'Alphonse X le Sage (1252-1284) :

> Que les chrétiens doivent convertir les musulmans par de bonnes paroles et non par la contrainte. C'est par de bonnes paroles adéquates et des prédications que [les chrétiens doivent faire en sorte] de convertir les musulmans pour leur faire croire notre foi et les y conduire, et non par force ni par contrainte. Car si la volonté de Notre Seigneur était de les y conduire et de les y faire croire par force, il emploierait la force s'il le voulait, car il en a parfaitement le pouvoir, mais il ne se satisfait pas du service que les hommes lui rendent par peur, mais de celui qui lui est rendu de bon gré et sans aucune contrainte, et puisqu'il ne veut pas les contraindre ni leur faire violence, pour cette raison nous défendons que quiconque les contraigne ni leur fasse violence pour cette raison[1].

Ce texte offre une clef d'interprétation de la clause de 1491. L'interdiction des conversions forcées est étroitement liée au projet de conduire les musulmans à embrasser le christianisme. La norme établie ici ne concerne que les moyens employés pour parvenir à un objectif qui reste considéré comme éminemment positif. À Grenade aussi, l'interdiction des conversions forcées et la dynamique de conversion des vaincus sont parfaitement compatibles. En décembre 1491, les Rois veulent obtenir au plus vite la reddition de la ville : l'art de rédiger les capitulations consiste à satisfaire aux demandes de Boabdil de façon rassurante tout en ménageant des voies d'action pour l'avenir. Pour plus de sûreté, les Rois ajoutent aux capitulations cette formule très générale de garantie contre les conversions forcées. Cette clause certifie que leur intention expresse est de se conformer à la doctrine commune de l'Église qui s'oppose à l'emploi de la contrainte pour pousser les infidèles au baptême. Ils ne s'engageront pas dans une persécution violente de la population vaincue.

Mais, en tant que princes laïcs, Ferdinand et Isabelle ne peuvent pas annuler des conversions qui seraient obtenues par la violence, avec ou sans leur accord. Seule l'Église a le pouvoir de décider si des baptêmes conférés sous la contrainte sont valides ou non. Les persécutions anti-juives de l'été 1391 en constituent un exemple entre bien d'autres : quand, durant l'« avalot dels jeheus » du 9 juillet 1391, les habitants de la *juderia* de Valence, attaqués par des émeutiers, avaient été massacrés ou conduits au baptême sous la menace de mort, le roi d'Aragon Jean Ier n'avait pu que qualifier l'épisode de « crime détestable », avant de confisquer au profit du Trésor ce qui restait des biens

1. *Las Siete Partidas*, Partida VII, titulo XXV, ley II, Séville, 1491.

des communautés anéanties[1]. La protection offerte aux musulmans de Grenade par cette clause des capitulations s'avère donc bien mince. Elle l'est d'autant plus qu'elle concerne les « musulmans et musulmanes », catégorie qui, en réalité, recouvre des situations différentes du point de vue des autorités chrétiennes et du point de vue des musulmans eux-mêmes.

*Le sort des renégats*

Séparés naguère par une frontière que traversaient souvent les guerriers, les marchands et les captifs, Castillans et Grenadins sont après la chute de l'émirat confrontés à une question des plus délicates, celle des transfuges de l'une à l'autre religion. Tant les musulmans que les chrétiens s'étaient efforcés au cours des siècles précédents de grossir les rangs de leurs fidèles par divers moyens, pacifiques ou contraignants. Qu'elle fût le résultat de la filiation ou de la conversion, l'appartenance au groupe était un fait irréversible. Islam et christianisme interdisaient l'apostasie, la rupture de l'appartenance religieuse, considérée comme une trahison de la vraie foi. Elle était passible de la peine capitale selon des modalités diverses chez les uns et les autres.

La population de Grenade en 1492 est à l'image de cette réalité[2]. Les musulmans sont, pour beaucoup, issus des habitants chrétiens ou juifs de l'ancienne *Hispania* et sans grande différence, quant aux caractères physiques, par rapport aux conquérants castillans. Tandis que les Rois de Castille et d'Aragon sont, eux, persuadés d'être les descendants des Wisigoths, les Grenadins se considèrent volontiers comme des Arabes. Bien des familles descendant de convertis à l'islam se sont dotées dans les siècles passés de fausses généalogies arabes, qui sont désormais tenues pour authentiques[3]. D'autre part, les expéditions menées par les musulmans du côté castillan ont conduit à Grenade des milliers d'hommes et de femmes, réduits en esclavage et employés dans tous les secteurs de l'économie, du travail domestique à l'agriculture. Parmi eux certains ont apostasié, soit sous la pression des menaces et des mauvais traitements, soit pour améliorer leur condition et recouvrer la liberté,

1. Y. F. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelone, 1998, p. 531-545.
2. Voir G. Carrasco García, « Huellas de la sociedad musulmana granadina : la conversión del Albayzín (1499-1500) », *En la España medieval*, 2007, vol. 30, p. 335-380.
3. F. Maillo Salgado, *La desaparición de Al-Andalus*, *op. cit.*, p. 23, 34.

l'affranchissement des esclaves musulmans étant considéré comme un acte de piété. Grenade abrite aussi des individus en rupture de ban, délinquants venus chercher l'impunité de ce côté de la frontière et passés à l'islam pour assurer leur intégration[1]. Les Castillans considèrent ces apostats comme des renégats, des *tornadizos*. Couramment, ils les appellent des *elches*, emprunté au terme arabe *'ilj* qui désignait du côté musulman les chrétiens convertis et qui était un terme péjoratif[2].

Pour les musulmans de Grenade, la perte de la position dominante se traduit par l'impossibilité où ils se trouvent désormais de faire entrer des chrétiens dans l'islam. Le vaincu se convertit à la religion du vainqueur, et non l'inverse. Les demandes de Boabdil et les capitulations n'évoquent donc que deux modes de passage d'une religion à l'autre : des conversions à l'islam avant la reddition de la ville, et des conversions au christianisme après. Les clauses évoquent le cas où une femme chrétienne, convertie à l'islam et mariée à un musulman, voudrait revenir à sa religion antérieure. Ces femmes qu'on appelait *romias* (c'est-à-dire « chrétiennes », malgré leur conversion) pouvaient avoir conservé leur attachement pour la foi de leur passé. Du côté musulman, on craint que le changement de souverain ne se traduise par des pressions qui viseraient avant tout les musulmans issus du christianisme, *elches* et *romias*, ainsi que les enfants issus des mariages entre musulmans de naissance et musulmanes par conversion. Aussi Boabdil demande-t-il tout d'abord que la loi protège les musulmans par conversion, hommes et femmes, contre les vexations et les insultes des chrétiens et contre toute exigence de rechristianisation. Concession importante de son point de vue sans doute, il accepte la possibilité de retours volontaires au christianisme, à condition qu'ils soient contrôlés par des témoins des deux religions :

> Quant aux chrétiens qui se sont faits musulmans, hommes et femmes, qu'aucun chrétien n'ose leur faire du tort ni les déshonorer et qu'ils ne leur demandent pas à revenir au christianisme, et que celui qui le ferait soit puni. Sauf celui qui voudrait se faire chrétien de sa propre volonté, en présence de musulmans et de chrétiens[3].

De plus, la défection des épouses musulmanes par conversion risque de remettre en question la transmission de l'islam, étant donné que le

1. M. González Jímenez, « La frontera entre Andalucia y Granada, realidades bélicas, socioeconómicas y culturales », *La incorporación de Granada*, *op. cit.*, p. 87-145.

2. A. Echevarria, « La conversion des chevaliers musulmans », *Conversions islamiques*, *op. cit.*, p. 145-147. Sur les *elches*, voir G. Carrasco García, *op. cit.*, p. 362-366.

3. *Propositions*, p. 234.

droit de garde des enfants mineurs est habituellement confié à la mère, surtout en cas de dissolution du mariage[1]. Boabdil demande donc que les enfants, dans ce cas, restent à la garde de leur père. S'il accepte la possibilité de leur passage volontaire au christianisme, ces enfants sont implicitement considérés comme des musulmans :

> Que celui qui aurait des enfants de femmes converties à l'islam qui voudraient volontairement revenir à leur religion, que ces enfants restent auprès de leur père et qu'aucun chrétien ne les pousse à se faire chrétiens, qu'ils soient petits ou grands, sauf s'ils le font volontairement comme on l'a dit, maintenant et plus tard et pour toujours. [Note marginale :] Attention, jusqu'à l'âge de douze ans[2].

Quelle réponse les Rois donnent-ils à ces deux demandes ? Les propositions de Boabdil sont reprises en partie mais reformulées. Les chrétiens convertis à l'islam sont toujours protégés légalement contre les insultes des particuliers, mais la condition « qu'ils ne leur demandent pas de revenir au christianisme » a été supprimée :

> Item, il est conclu et accordé que, si un chrétien ou une chrétienne s'est fait musulman ou musulmane dans les temps passés, personne n'ose le déshonorer ni lui faire affront en quoi que ce soit, et ceux qui le feraient, qu'ils soient punis par leurs Altesses[3].

Dans les capitulations, les *elches* n'ont donc aucune garantie sur le maintien de leur qualité de musulmans : rien ne peut empêcher l'Église de revendiquer ses droits sur des gens qu'elle considère comme des chrétiens apostats et non comme des fidèles de l'islam. La clause générale contre les conversions forcées ne peut s'appliquer qu'à ceux qui n'ont jamais reçu le baptême, et même à ceux dont les parents n'ont jamais été chrétiens. L'Église considère en effet que les enfants de chrétiens relèvent automatiquement de son champ d'action : ce principe demeure, même si les parents ont renié leur baptême, s'ils sont hérétiques ou apostats, comme nous le verrons à propos des enfants des morisques. Le lien juridique avec l'Église est, en quelque sorte, héréditaire indépendamment du baptême. On peut donc comprendre que des musulmans dont les origines chrétiennes remontent à une ou deux générations, et qui étaient bien intégrés dans la société nasride, soient considérés par l'Église comme des gens qui doivent être ramenés au

1. F. Maillo Salgado, *Diccionario*, *op. cit.*, « ḥạdāna », p. 104-106.
2. *Propositions*, p. 234-235.
3. *Capitulations*, p. 441.

christianisme parce qu'ils relèvent de sa juridiction en tant que descendants de chrétiens.

Concernant les *romias*, la clause des capitulations met l'accent sur le caractère volontaire de leur retour au christianisme, point qui n'était pas autant souligné dans le texte de Boabdil. Il s'agit peut-être aussi de montrer à ces femmes que, si elles veulent revenir dans l'Église contre la volonté de leur belle-famille, elles seront soutenues par les autorités :

> Item, il est conclu et accordé que si un musulman a pour femme une chrétienne qui s'est faite musulmane, qu'on ne puisse la faire chrétienne sans qu'elle soit volontaire, et qu'on lui demande si elle veut être chrétienne en présence de chrétiens et de musulmans, et que, pour les fils et filles nés des *romias*, les termes du droit soient observés [1].

Insistons bien sur ce point : dans les capitulations, il n'est dit nulle part que le retour au christianisme des autres renégats (les hommes en général, et les femmes non mariées à des musulmans) doit être volontaire. La majorité des *elches* est donc susceptible d'être ramenée autoritairement dans le giron de l'Église.

De plus, la phrase qui règle le sort des enfants n'est pas explicite. Là où Boabdil demande qu'ils restent à la garde de leur père musulman, la rédaction définitive de la clause renvoie aux « termes du droit ». Les capitulations d'Almeria accordées en 1490 stipulent que les enfants de chrétiennes « ne seront pas forcés de se faire chrétiens jusqu'à l'âge de douze ans, et ensuite ils choisiront d'être chrétiens ou non » [2]. Cette formulation est conforme à la doctrine commune sur le baptême des enfants d'infidèles : ce n'est qu'à partir du moment où ces enfants ont atteint l'âge de raison qu'ils peuvent être baptisés sans le consentement de leurs parents [3]. À Almeria, les enfants des unions entre musulmans et *romias* sont bien considérés comme des musulmans de naissance. Mais la clause des capitulations de Grenade ne formule pas de règle aussi claire. Il est douteux qu'elle puisse renvoyer implicitement au droit musulman. Dans ces affaires de mariage sont impliquées des épouses qui veulent redevenir chrétiennes (et que l'Église considère comme telles) et des époux « infidèles » quant à la religion. Du point de vue chrétien qui est celui des rédacteurs des capitulations, le droit de l'Église offre la solution à ces cas d'unions mixtes.

1. *Idem.*
2. Capitulation de Almeria, 11 février 1490, dans M. Á. Ladero Quesada, *Granada después de la reconquista*, *op. cit.*, p. 410.
3. Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II$^{a}$-II$^{ae}$, q. 10, art. 12.

Le droit canonique a depuis longtemps réglé le problème des enfants issus de couples séparés par une conversion. Le 4e concile de Tolède, en 633, statue que les juifs ayant épousé des chrétiennes (en l'occurrence, des juives converties au christianisme car le concile faisait suite aux conversions forcées décrétées par le roi Sisebut une trentaine d'années plus tôt) doivent être invités par l'évêque à se convertir, faute de quoi la séparation des époux sera prononcée. Quant aux enfants de ces unions, ils doivent suivre « la foi et la condition de la mère ». De même, les enfants de chrétiens et de juives doivent recevoir la religion chrétienne[1]. Dès ce moment, la prééminence de la foi chrétienne est affirmée, quelle que soit la religion du père de famille, quel que soit le sexe du parent chrétien. De plus, les *Décrétales* conservent un texte de 1229 intitulé *Ex Litteris*, réponse du pape Grégoire IX concernant la garde du jeune fils d'un couple de juifs séparés après la conversion de l'époux au christianisme. Dans cette affaire, le converti demande en justice que son enfant lui soit confié pour recevoir une éducation chrétienne ; la mère restée juive en réclame aussi la garde, alléguant les souffrances de l'accouchement et les soins donnés à son enfant. Or Grégoire IX statue en faveur du père au motif que l'enfant, passé l'âge de trois ans, pourrait être induit par sa mère dans l'erreur de l'infidélité[2]. Quelques décennies plus tard, les deux grands canonistes de l'époque, le pape Innocent IV et le cardinal d'Ostie Henri de Suse, qui commentent cette décrétale, conseillent de décider toujours dans l'intérêt de la foi et donc de confier l'enfant à celui des deux parents qui s'est converti. La difficulté est ici d'enlever au père sa puissance paternelle – la *patria potestas*, fondement de la structure familiale – en confiant l'enfant à la mère si c'est elle qui s'est convertie. Le père resté juif, dit Henri de Suse, possède la puissance paternelle, puisque les mariages des juifs étaient reconnus dans l'Empire romain, mais par son infidélité il est inapte à donner à son enfant la vie spirituelle. Dans ce cas, poursuit le cardinal, « la mère doit être considérée comme un homme, car elle se conduit virilement », ce qui permet de lui conférer la puissance paternelle[3]. De toute façon, le critère déterminant doit être celui de la religion et, conclut-il, « le pape Grégoire aurait pu régler cette affaire de façon plus complète et plus simple en disant que si l'un des deux

1. 4e concile de Tolède, c. LXIII : G. Martínez Diez, F. Rodríguez, *La colección canónica hispana*, t. V : *Concilios hispanos : segunda parte*, Madrid, 1992, p. 239-240.
2. *Décrétales*, 3.33.2.
3. H. de Suse, *In Tertium Decretalium librum Commentaria*, ad X 3.33.2, Venise, 1581.

conjoints infidèles se convertit à la foi, l'autre restant infidèle, les enfants doivent être confiés au parent converti, à moins que, ayant l'âge de raison, ils ne choisissent de rester »[1]. La question est réglée et les grands commentateurs du XIVe siècle reprennent la conclusion d'Henri de Suse[2]. La discussion peut dès lors se déplacer vers d'autres sujets, comme chez Henri Bohic qui réfléchit aux cas où les parents sont atteints de la lèpre, condamnés par les tribunaux d'Église pour superstition, ou décédés[3].

Revenons aux capitulations de Grenade. Si c'est la puissance du *pater familias* qui est privilégiée, alors les enfants resteront avec leur père. Cela correspond à la demande de Boabdil, mais du point de vue chrétien cette situation peut cesser dès que l'enfant est capable de choisir sa religion, et c'est pourquoi la mention « Attention, jusqu'à l'âge de douze ans » a été ajoutée en marge. Pourtant la rédaction définitive de la clause ne reprend pas le texte de Boabdil. À notre avis, le renvoi aux « termes du droit » ouvre à l'Église la possibilité de récupérer les enfants des *romias* qui reviendraient au christianisme, en se fondant sur la règle canonique qui, comme nous l'avons vu, est solidement établie. Dans ce cas, le père musulman n'a aucune chance de conserver la garde de ses enfants.

On ne peut donc pas considérer que les capitulations de Grenade établissent le *statu quo* entre les deux religions et protègent les *elches* contre la volonté de l'Église de les récupérer. En réalité, les chrétiens passés à l'islam (à l'exception des femmes mariées ne désirant pas redevenir chrétiennes) sont revendiqués par les chrétiens autant que par les musulmans. Ceux-ci considèrent que ces convertis font partie de leur communauté de façon définitive – sauf en cas de défection volontaire, exception non conforme au droit musulman mais dictée par la réalité du rapport des forces à Grenade. Or les capitulations laissent une grande marge de manœuvre à l'Église pour ramener les renégats dans ses rangs. Personne n'a le droit de les insulter, mais rien ne s'oppose à ce que, en tant qu'apostats, ils soient poursuivis par l'Inquisition, le tribunal spécialisé dans la répression des crimes contre la foi chrétienne,

1. *Ibid*.
2. P. d'Ancarano, *Lectura aurea super tertio Decretalium*, ad X 3.33.2, Lyon, 1518-1519 ; N. Tedeschi, *Commentaria in quartum et quintum Decretalium librum*, ad X 3.33.2, Venise, 1605, f. 164.
3. H. Boich [Bohic], *In quinque Decretalium libro commentaria*, ad X 3.33.2, Venise, 1576, p. 125-126.

fondé en 1478 pour pourchasser les nouveaux chrétiens d'origine juive qui continuaient à pratiquer la religion de leurs ancêtres.

Ferdinand et Isabelle, en choisissant de ne pas expulser les musulmans, ont suivi le procédé qui prévalait dans les derniers temps de la Reconquête : faire passer sous la domination chrétienne une nombreuse population musulmane en la dotant d'un statut négocié entre les deux parties. Cependant les capitulations de la ville de Grenade ne stabilisent pas la situation des musulmans. Les libertés religieuses qui leur sont accordées restent dans les limites du droit canonique, la seule entorse, mineure, étant la dispense de signe distinctif : les modalités du culte devront donc s'adapter tôt ou tard à la perte de la souveraineté islamique. Les clauses concernant les renégats, rédigées avec soin, n'offrent à ceux-ci aucune garantie contre les poursuites de l'Église, à moins que, comme les *romias*, ils ne restent sous l'autorité d'un *pater familias* musulman. Enfin, la clause contre les conversions forcées n'offre à la population musulmane qu'une faible protection. De toute façon, ni les Rois ni les hommes d'Église ne comptent sur la force brutale pour conduire les vaincus à recevoir le baptême.

# II

# *Les anafins de l'archevêque Cisneros*

## *Le devoir d'émigrer*

Les Rois Catholiques ont des raisons tangibles d'espérer la disparition pacifique de l'islam à Grenade. Pendant la guerre, des centaines de musulmans hommes et femmes, de toutes conditions sociales, ont rejoint les rangs des fidèles du Christ. L'été 1491 voit le baptême de deux fils d'hommes illustres : celui de l'homme de guerre cidi Yahya Alnayar devient don Alonso de Granada Venegas, tandis qu'Abraham, le fils du dernier grand vizir de Boabdil, Yussuf Ibn Kumasa, est baptisé sous le nom de don Juan de Granada. Convertis eux aussi, le cadi de Guadix, désormais nommé don Fernando de Carmona, et un autre cadi appelé Diego Gómez de Murcia. D'autres sont des chevaliers, dont certains apportent une aide précieuse à l'armée royale. Ces importants personnages reçoivent des terres, des postes, de l'argent. D'autres enfin sont des artisans ou des cultivateurs. On repère ainsi 280 cas de passage au christianisme entre 1482 et 1500[1]. Ce courant de conversion, qui concerne au premier chef des membres de la couche dirigeante, est susceptible de grossir en raison des liens qui structurent la société grenadine, les puissants entraînant les autres. Dans l'ensemble, pourtant, les élites musulmanes – princes, alfaquis, cadis, alguazils et marchands – s'engagent dans la collaboration avec le pouvoir chrétien sans opter pour le baptême. Le nombre

1. E. Pérez Boyero, « Los mudejares granadinos : conversiones voluntarias al cristianismo (1482-1499) », *Actas del II Congreso de Historia de Andalucia, Cordoba, 1991, Historia medieval (II)*, Cordoue, 1994, p. 381-392.

des convertis reste ainsi limité, comparé à la masse de la population musulmane.

Après la conquête, les Rois facilitent les départs vers l'Afrique du Nord qui permettent d'éloigner les éléments les plus hostiles à la domination chrétienne. Les privilégiés, notables et chefs militaires qui peuvent conserver ailleurs leur position sociale, et les plus démunis, n'ayant rien à perdre, s'en vont. Entre 1492 et octobre 1493, plus de 8 000 musulmans quittent Grenade et les Alpujarras pour s'établir en Afrique du Nord[1]. Parmi eux, Boabdil, accompagné de sa nombreuse suite, abandonne les terres qui lui avaient été concédées dans les Alpujarras pour s'installer à Fès. Ce mouvement de retraite vers les terres de l'islam s'accorde avec la position dominante des juristes musulmans : il est impossible de pratiquer convenablement l'islam dans un pays qui n'est pas sous la souveraineté musulmane. Ainsi, Boabdil justifie sa demande d'asile au sultan de Fès par sa volonté de ne pas vivre parmi des infidèles[2]. C'est que, comme le montrait au XIVe siècle Ibn Rabie, un juriste d'al-Andalus, la profession de foi oblige les musulmans à combattre les infidèles jusqu'à ce qu'ils reconnaissent la supériorité de l'islam par la soumission ou la conversion ; ce n'est que dans ces conditions qu'il est licite de vivre parmi eux[3]. En outre, un souverain infidèle ne peut accomplir les devoirs qui sont ceux d'un souverain musulman, comme percevoir l'aumône légale, signaler le début du Ramadan ou valider les actes juridiques. À cela s'ajoutent les risques de péché et de vexations inhérents à la fréquentation des infidèles. En somme, en pays infidèle l'ordre politico-juridique musulman est inexistant, ce qui compromet grandement le salut des croyants.

Cette ligne de refus du maintien hors des territoires islamiques est soutenue, après la chute de Grenade, par le jurisconsulte Al-Wansharisi de Fès qui se fonde largement sur la *fatwa* d'Ibn Rabie. Un musulman de Marbella lui demande son avis, envisageant de rester sur place pour assister ses coreligionnaires grâce à sa connaissance de la langue des chrétiens. Or, selon Al-Wansharisi, l'obligation de partir est supérieure à tout motif de rester. Le musulman doit avant tout se mettre en état d'accomplir ses obligations religieuses personnelles, d'éviter les vexations des chrétiens et l'assimilation dans le milieu majoritaire, ce qui lui

1. Á. Galán Sánchez, *Los mudéjares*, *op. cit.*, p. 50.

2. J. E. López de Coca Castañer, « La conquista de Granada : el testimonio de los vencidos », *Norba. Revista de Historia*, vol. 18, 2005, p. 45.

3. P. S. Van Koningsveld, G. A. Wiegers, *op. cit.*, p. 24-26.

est impossible sous la domination des chrétiens[1]. « Ceux qui restent » en terre infidèle sont considérés comme des « tributaires », l'équivalent des *dhimmis*. Ibn As-Sabbah, un natif d'Almeria qui raconte son pèlerinage à La Mecque pour l'instruction des musulmans restés sur place après la conquête du royaume de Grenade, partage ces vues : le seul statut acceptable pour les infidèles est celui de *dhimmi* ; les croyants qui demeurent en al-Andalus sous le joug des Rois chrétiens, comme des *dhimmis*, alors qu'ils pourraient partir, sont des pécheurs aux yeux d'Allah[2]. Al-Wansharisi insiste sur l'inversion de l'ordre de la nature que représente, selon lui, la transformation des infidèles (voués à la condition de *dhimmis*) en souverains des musulmans[3]. Il exprime ainsi une position normative qui, si elle fait peu de cas des obstacles concrets à l'émigration, peut éclairer l'état d'esprit des vaincus de Grenade face à la situation inaugurée par les capitulations.

Mais, de leur côté, Ferdinand et Isabelle veulent éviter le dépeuplement soudain de leur nouveau royaume. C'est pourquoi ils ne penchent pas en faveur d'une expulsion générale des vaincus, ni d'une émigration massive qu'ils rendent plus difficile à partir de 1495. Plus encore, dès 1485, ils ont commencé à favoriser l'arrivée de colons chrétiens sur les territoires conquis, suivant un procédé de repeuplement mis en œuvre pendant la Reconquête. Entre 1485 et 1500, 35 000 à 40 000 chrétiens venus de Castille s'installent dans le royaume de Grenade. La politique démographique des Rois vise à mettre en valeur le territoire et à faire basculer le rapport démographique entre chrétiens et musulmans dans un sens favorable aux premiers. Grenade et ses alentours attirent les immigrants qui, bénéficiant d'avantages fiscaux, s'installent sur les propriétés achetées à ceux qui partent. Profitant des perspectives d'emploi ou de profit plus ou moins licites offertes par l'ouverture de l'ancien émirat, arrivent aussi des aventuriers et des délinquants. Des musulmans, enfin, viennent clandestinement de Castille, de Valence et d'Aragon, suivant des voies de circulation qui existaient

1. Traduction espagnole de la fatwa dans F. Maillo Salgado, « Consideraciones sobra una fatwà de al-Wansarisi », *Studia Histórica, Historia Medieval*, III-2 (1985), p. 181-191 ; voir aussi J. E. López de Coca Castañer, *Idem*, p. 44-47 ; P. S. Van Koningsveld, G. A. Wiegers, *op. cit.*, p. 52-54 ; K. A. Miller, « Muslim minorities and the obligation to emigrate to islamic territory. Two fatwas from fifteen-century Granada », *Islamic Law and Society*, VII, 2, 2000, p. 256-288 ; A. Cheddadi, « Émigrer ou rester ? Le dilemme des morisques entre les fatwas et les contraintes du vécu », *Cahiers de la Méditerranée*, nº 79, 2009, p. 31-50.

2. F. Franco Sánchez, « Los mudéjares según la *rihla* de Ibn As-Sabbah (m. después 895/1490) », *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, p. 383-385.

3. F. Maillo Salgado, *op. cit.*, p. 189.

avant la conquête. Le régime des capitulations ne s'applique pas à ces étrangers qui, pour une part, facilitent la communication entre les Grenadins et les autorités (certains sont employés à reconstruire l'Alhambra) mais dont le nombre est rapidement perçu comme un danger : ils sont frappés par une mesure d'expulsion en 1498. La recomposition de la population par l'émigration et le repeuplement se traduit par la baisse de l'élément musulman. À la fin du siècle, il reste environ 150 000 musulmans dans le royaume de Grenade, ce qui signifie que près de la moitié de la population de l'ancien émirat a opté pour l'exil, soit au lendemain de la prise de Grenade, soit dans la période des soulèvements de 1499-1500[1].

*L'évangélisation selon Talavera*

Tandis que sont mises en place les structures ecclésiastiques du territoire conquis, les Rois choisissent Hernando de Talavera, confesseur de la reine Isabelle, pour être le premier archevêque de Grenade[2]. Né vers 1430, Talavera a étudié la théologie à Salamanque avant d'entrer chez les hiéronymites, un ordre monastique qui, au XV^e^ siècle, avait attiré nombre de moines d'ascendance juive comme Talavera lui-même. Cette ouverture de l'ordre finit par poser de façon aiguë la question du statut des convertis et celle de la répression de l'hérésie. La découverte de pratiques judaïsantes dans plusieurs monastères de l'ordre, en 1485-1490, déclenche une crise interne qui se traduit par la fermeture aux nouveaux chrétiens ; les hiéronymites adoptent un statut de pureté de sang, et l'Inquisition frappe les moines crypto-juifs[3]. Talavera, qui, en 1478, s'était montré défavorable à l'établissement de l'Inquisition, ne cesse de plaider pour un approfondissement de la pastorale, pour l'intégration des convertis dans l'Église sans discrimination et pour un emploi modéré de la répression inquisitoriale. Nommé évêque d'Avila en 1485, il acquiert également l'expérience de l'action pastorale en direction d'une population composite, le dio-

1. J. E. López de Coca Castañer, « La emigración mudéjar al reino de Granada en tiempo de los Reyes Católicos », *En la España medieval*, 26, 2003, p. 208 et 214-215.

2. A. M. Navas Gutiérrez, *Fray Hernando de Talavera : un obispo modelo que no tuvo imitadores*, Grenade, 2007 ; I. Iannuzzi, *El poder de la palabra en el siglo XV. Fray Hernando de Talavera*, Salamanque, 2009.

3. S. Coussemacker, « Convertis et judaïsants dans l'ordre de saint Jérôme : un état de la question », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. 27-2, 1991, époque moderne, p. 5-27.

cèse comptant d'importantes communautés juive et musulmane[1]. C'est ce prélat réformateur qui, en 1493, s'attelle à l'évangélisation des Grenadins. Il emploie à cette fin les méthodes de prédication rodées par les ordres mendiants auprès des musulmans de Valence depuis deux siècles. Il s'agit de créer une atmosphère favorable à la discussion des doctrines fondamentales qui séparent les uns et les autres, et d'amener les musulmans à la foi chrétienne en leur montrant les points de leurs croyances qui convergent avec le christianisme. Pour cela, Talavera recourt à des missionnaires arabophones et rédige même un petit catéchisme destiné aux néophytes, ceux qui viennent de recevoir le baptême, ainsi qu'un manuel d'arabe suivi d'un résumé bilingue de la doctrine chrétienne.

L'évangélisation, telle que Talavera la conçoit, repose avant tout sur l'enseignement de la doctrine. Il est possible que l'archevêque ait visé particulièrement les alfaquis. Selon Luis del Mármol Cavajal, auteur qui a été en contact avec les morisques de Grenade, l'archevêque fait appeler les alfaquis afin qu'ils entendent sa prédication et ils ne s'en offusquent pas, bien au contraire[2]. Toutefois, peut-être les alfaquis écoutent-ils l'archevêque tout comme les théologiens chrétiens lisent alors le Coran : pour mieux le réfuter devant leurs ouailles. Par ailleurs, l'évangélisation promue par Talavera vise à la transformation complète de l'individu : il doit non seulement adopter les rites chrétiens (signe de croix, adoration des images), savoir réciter les prières (*Pater Noster*, *Ave Maria*, *Credo*) et fréquenter les sacrements, mais aussi abandonner sa langue natale et ses mœurs ancestrales, au profit de celles des chrétiens[3]. Nous reviendrons sur cette conception globale de la conversion, qui traverse l'ensemble de la période. Qui plus est, l'intégration dans l'Église doit être une démarche volontaire. Dans la *Catholica Impugnación* publiée en 1487, vigoureuse défense de la foi chrétienne face au judaïsme, Talavera avait condamné les baptêmes conférés sans une instruction approfondie et rappelé la doctrine sur les conversions forcées, dans la ligne de saint Thomas[4]. En pratique, il revient à l'archiprêtre

1. I. Iannuzzi, « Processi di esclusione e contaminazione alla fine del Quattrocento spagnolo. Il caso del Niño de la Guardia », *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, nº 1, 2009, p. 151.

2. L. del Marmol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Malaga, 1991, I, XXI.

3. H. de Talavera, Instruction aux nouveaux-chrétiens de l'Albaicin, dans T. de Azcona, *Isabel la Católica : estudio crítico de su vida y reinado*, Madrid, 1964, p. 761-763.

4. H. de Talavera, *Catholica impugnación*, Madrid, 1961, p. 49.

délégué par l'archevêque de suivre les étapes du parcours de conversion, en particulier pour les femmes :

> Instruire celles qui voudraient se convertir volontairement et non par amour charnel, de tout ce qu'elles doivent apprendre, en leur demandant d'abord les causes de leur conversion et, voyant qu'elles font véritablement cette démarche par zèle de notre sainte foi, leur proposer de la conserver en tout point, et qu'elles doit abandonner entièrement leur secte et tout ce qui en relève[1].

L'évangélisation est appuyée par une assistance matérielle d'autant plus nécessaire qu'en droit islamique un apostat ne peut hériter d'un musulman. Le personnel de l'archevêque aide les convertis à récupérer les biens dont ils pourraient être spoliés par leurs familles[2]. Les femmes peuvent être logées dans une maison spécifique et recevoir de quoi subsister. Cette méthode, fondée sur la propagation non violente du message chrétien auprès de larges couches de la population, sur l'examen des convictions individuelles, sur l'approfondissement du lien avec l'Église et sur le traitement des aspects matériels du passage au christianisme (notamment les conséquences de la rupture avec le milieu familial musulman), est dictée par le souci d'obtenir des conversions sincères. Inconvénient majeur : elle nécessite du temps. Les résultats obtenus entre 1493 et 1499 sont difficiles à mesurer : plusieurs dizaines de conversions, semble-t-il, ce qui n'est pas négligeable mais reste très éloigné de la christianisation générale ouverte par la victoire[3]. Par ailleurs, ces conversions s'avèrent fragiles. Des nouveaux chrétiens reviennent à l'islam de façon plus ou moins clandestine. L'archevêque Talavera demande les moyens d'intervenir contre ces récalcitrants qui, en tant que baptisés, relèvent de l'Inquisition pour les délits qu'ils commettraient contre la foi chrétienne[4].

Parce que Talavera privilégie l'évangélisation par la persuasion, les historiens ont longtemps vu en lui un modèle de tolérance et d'humanité opposé à l'intransigeant, au fanatique Cisneros. Le surnom de « saint alfaqui » que lui donnent les musulmans montrerait qu'il a su gagner leur respect. Cette opposition doit être nuancée car le presti-

1. Cité par I. Iannuzzi, « Educar a los cristianos : Fray Hernando de Talavera y su labor catequética dentro de la estructura familiar para homogeneizar la sociedad de los Reyes Católicos », *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Coloquios, 2008, p. 7.

2. *Ibid.*

3. J. E. López de Coca Castañer, « La "conversión general" del reino de Granada : 1499-1501 », dans E. Sarasa (éd.), *Fernando II de Aragón, el Rey católico*, Saragosse, 1996, p. 521.

4. J. Meseguer Fernández, *op. cit.*, p. 374-375.

gieux archevêque n'est pas cantonné à sa fonction pastorale[1]. Il est, en tant que commissaire du roi pour le royaume de Grenade, l'une des pièces maîtresses d'un système de gouvernement qui repose aussi sur le gouverneur militaire, le comte de Tendilla Iñigo López de Mendoza (d'une illustre et puissante famille, ancien ambassadeur à Rome, frère de l'archevêque de Séville), sur le corrégidor Andrés Calderón et le secrétaire royal Hernando de Zafra. Passée l'étape d'installation du nouveau pouvoir, la situation des musulmans se détériore. À la fiscalité traditionnelle remise en vigueur trois ans après la fin de la guerre s'ajoutent des « services extraordinaires » exigés en 1495 et 1498. Dans le même temps, les cadres de la vie quotidienne sont profondément bouleversés par l'instauration de mesures de ségrégation. En 1498, les musulmans, qui ont déjà été privés de leurs armes et donc de la possibilité d'assurer leur sécurité, sont contraints de quitter le cœur de la ville pour aller habiter dans les faubourgs. Celui de l'Albaicin, sur la colline au-delà du Darro, concentre désormais la population musulmane tandis que la ville basse, l'ancienne médina, est laissée aux chrétiens[2]. Y demeurent la grande mosquée et l'université, fondée au milieu du XIV^e^ siècle pour l'enseignement de la théologie, du droit islamique et de la médecine, et pourvue d'une très riche bibliothèque. La même année, en mars, l'archevêque interdit que les chrétiens vendent du vin aux musulmans et mangent des volailles tuées par eux, qu'ils fréquentent leurs bains et que les chrétiennes aient recours à des sages-femmes musulmanes ; en juin, il ordonne la séparation des marchés couverts de chaque communauté[3]. C'est durant ces années que la voix des muezzins est remplacée par la sonnerie des anafins pour l'appel à la prière, changement qui n'a pu qu'aviver le sentiment d'humiliation des vaincus. Comme le déplore le vétéran anonyme exilé au Maroc, les muezzins ne peuvent plus chanter, les fidèles n'ont plus l'autorisation de jeûner et ont dû quitter la médina pour s'installer dans les faubourgs[4]. Ainsi, l'évangélisation pacifique promue par Talavera s'accompagne de mesures d'une dureté notable, auxquelles lui-même apporte son concours.

Ces années sont emblématiques des difficultés posées par la politique de conversion dès lors qu'elle porte sur une population nombreuse. Pour attirer les premiers convertis, il importe de lever les

1. M. Barrios Aguilera, *op. cit.*, p. 71.
2. J. E. López de Coca Castañer, « Las capitulaciones », *op. cit.*, p. 287-298.
3. J. E. López de Coca Castañer, « La "conversión general" del reino », *op. cit.*, p. 522.
4. A. Bustani, *op. cit.*, p. 51.

barrières entre chrétiens et infidèles : c'est dans cette perspective que l'on peut comprendre la dispense des signes distinctifs établie par les capitulations, puis l'effort de communication en langue arabe promu par Talavera. Mais, ensuite, il faut couper les premiers convertis de leur milieu d'origine pour prévenir tout retour en arrière : l'établissement de mesures de ségrégation (dans la ligne générale du droit canonique) semble aller dans ce sens. Or cette séparation est une mesure à double tranchant : par son caractère vexatoire, elle peut aussi bien durcir la résistance communautaire des intéressés que les inciter à rejoindre la religion majoritaire. À Grenade en 1498, elle est un premier aveu d'échec d'une évangélisation en douceur qui n'a pu enraciner solidement la foi chez les convertis, toujours en contact avec la culture musulmane, et dont le rythme ne correspond pas au tempo souhaité par les Rois.

*Cisneros, les notables et les renégats*

Le séjour des Rois à Grenade en 1499, de l'été au 20 novembre, marque un changement de rythme dans leur politique religieuse, mais non un changement d'orientation. Ils veulent accélérer le processus de conversion des musulmans. À la fin de juin 1499, des inquisiteurs venus de Castille font leur apparition dans le royaume de Grenade. Il s'agit de pourchasser les convertis qui reviennent à l'islam et d'empêcher leur fuite vers l'Afrique du Nord : les inquisiteurs demandent que les ports soient surveillés. Ils doivent aussi sévir contre des juifs revenus après l'expulsion de 1492 à condition d'accepter le baptême, et qui judaïsent. Les délits d'apostasie semblent assez graves pour justifier l'installation d'un tribunal d'Inquisition à Grenade. Il est d'abord prévu que Talavera agira de concert avec l'inquisiteur Diego Lucero, puis les Rois font appel à l'archevêque Cisneros qui arrive au milieu du mois d'octobre[1].

Né en 1436, formé à Salamanque, Francisco Jiménez de Cisneros est lui aussi un prélat réformateur. Il a accompli sa carrière sous la protection de la puissante famille Mendoza, soutien essentiel de la reine Isabelle. Chargé de la réforme de l'ordre des Franciscains en Castille quelques années plus tôt, Cisneros s'est distingué par la fermeté avec laquelle il a ramené les religieux à un mode de vie plus ascétique,

1. J. Meseguer Fernández, *op. cit.*, p. 374-382.

conforme à l'observance stricte de la règle. À Grenade, il doit traduire dans les faits les deux grandes orientations de la politique royale : la lutte contre l'hérésie, dont l'Inquisition est l'instrument, et la conquête des âmes. Il arrive accompagné d'une demi-douzaine de collaborateurs. Le financement de sa mission est largement assuré par le chapitre de la cathédrale de Tolède et par une contribution spéciale levée dans l'archevêché tolédan « pour le salaire des clercs et chapelains institués pour instruire dans notre foi catholique les nouveaux chrétiens qui se convertiraient dans la ville de Grenade et dans son territoire »[1]. Le chroniqueur Andrés Bernáldez montre les deux prélats, Talavera et Cisneros, agissant ensemble en conformité avec les directives royales :

> La cour resta plusieurs mois, programmant le baptême de cette multitude de musulmans qu'il y avait dans cette ville afin de supprimer les nombreux maux que cela produisait, les meurtres et les enlèvements que les musulmans des régions côtières faisaient et consentaient. Car les musulmans de l'autre rive venaient de nuit, capturaient des villages entiers et repartaient avec tous les habitants chrétiens. La cour partit pour Séville. L'archevêque de Tolède resta avec celui de Grenade, organisant la conversion de la ville. Ils recherchèrent tous les lignages descendants de chrétiens et ils en convertirent beaucoup[2].

Pour mieux comprendre la séquence décisive qui commence alors, il faut distinguer les deux versants de l'action de Cisneros, la réconciliation des renégats devant l'Inquisition et la conversion de la population musulmane. Comme l'indique Bernáldez, l'affaire des *elches* commence par un travail d'information. Dans l'ensemble du royaume de Grenade, sous l'autorité des évêques, des témoignages sont recueillis sur les divers cas d'apostasie[3]. Des hommes et des femmes présentent leurs dépositions, signalant ceux qui, dans leur cercle de connaissances, sont des musulmans issus de chrétiens, ou des nouveaux chrétiens revenus à l'islam[4]. La plupart des renégats sont d'anciens captifs chrétiens, déportés en terre musulmane, parfois dès l'enfance. Leur passage à l'islam remonte en général à plus d'une dizaine d'années. Ils témoignent de la pratique des conversions forcées dans la Grenade nasride ; ainsi, Juan de Palencia raconte qu'il a été torturé et mis au cachot par le cadi Mohammed Azorori pour l'obliger à renier la foi chrétienne. Des

1. J. García Oro, *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas*, Madrid, 1992, t. I, p. 129-130.
2. A. Bernáldez, *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, Madrid, 1953, p. 693 *b*.
3. J. Meseguer Fernández, *op. cit.*, p. 385-387.
4. Archivo Histórico Nacional (désormais AHN), Universidades, *legajo* (désormais leg.) 720.

femmes disent y avoir été contraintes par leurs maris, comme Beatriz de Soto qui assure qu'« elle a toujours été chrétienne de cœur, bien qu'elle fût musulmane dans l'habit et le mode de vie » ; ces femmes sont les *romías* évoquées par les capitulations[1].

Cisneros reçoit le 13 novembre de l'inquisiteur général Diego de Deza (lui-même nommé par les Rois en 1498) les pleines facultés d'inquisiteur avec juridiction sur l'ensemble du royaume de Grenade. Six jours plus tard les *elches* commencent à comparaître à Grenade en présence de Cisneros ou de ses collaborateurs pour demander l'absolution, le pardon qui les réintègre dans l'Église. La procédure est très simple :

> Dans la ville de Grenade a comparu en présence du licencié Para, Miguel, habitant de la dite ville. Il a déclaré avoir été chrétien et fils de chrétiens, et que son père se nommait Pedro Carbonero, il ne se souvient plus du nom de sa mère, et qu'il vivait en musulman depuis quarante ans environ. Il a demandé à recevoir l'absolution et à être réconcilié. Le licencié l'a réconcilié et absout. Le 19 novembre 1499[2].

Plus compliqué est le cas des nouveaux chrétiens, musulmans dits « de nature », baptisés puis revenus à « la secte de Mahomet » : ils n'ont pas la circonstance atténuante de la conversion forcée à l'islam. Les inquisiteurs emploient des moyens de persuasion non violents, tels que des cadeaux ou des pressions verbales[3].

Simultanément, Cisneros prend en main la mission de conversion commencée par Talavera, et qui se traduisait par des baptêmes en nombre modéré comme ceux qui sont célébrés début novembre 1499, avant l'arrivée de l'archevêque de Tolède. Cisneros emploie lui aussi des missionnaires arabophones. Contrairement à Talavera qui s'adresse à l'ensemble des musulmans, il choisit de centrer plus fortement son action sur les notables, en particulier les hommes de religion, en tablant sur l'effet d'entraînement que leur conversion pourrait avoir sur la masse de la population. Juan de Vallejo, biographe issu de l'entourage de Cisneros, montre qu'il recense les alfaquis de la ville puis les convoque chez lui pour leur prêcher la foi chrétienne à l'aide d'interprètes. Cisneros s'entretient ainsi chaque jour avec l'alfaqui « principal » de la ville, « parce qu'après sa conversion, les autres se convertiraient facilement ». S'il expose aux notables les avantages spirituels de la

1. J. García Oro, *op. cit.*, t. II, p. 507-511.
2. AHN, Universidades, *leg.* 720, f. 339.
3. J. García Oro, *op. cit.*, t. II, p. 511.

conversion, il ne se limite pas à la prédication. S'y ajoutent des bénéfices matériels et honorifiques destinés à conforter la position sociale des notables, et la promesse de recommandations auprès des Rois. Des dons en nature, tissus et vêtements de prix, complètent l'argumentation, en témoignage de son estime envers les alfaquis[1]. L'évangélisation prend l'allure d'une négociation avec les dirigeants de la communauté musulmane.

Selon Vallejo, cette méthode donne des résultats rapides : les alfaquis convertis, prêchant dans les mosquées, ouvrent les yeux de leurs ouailles sur leurs croyances erronées. L'attitude des notables commande celle du peuple, et les familles suivent la décision de leur chef :

> Comme les musulmans et musulmanes voyaient que leurs alfaquis les plus importants, sous l'autorité desquels ils se trouvaient, étaient convertis, et que dans leurs mosquées ils leur prêchaient tous à quel point ils avaient été dans l'erreur et dans l'aveuglement jusque-là, et combien la loi des chrétiens était sainte, alors ils se convertissaient facilement. Un jour, trois mille personnes, des grands et des petits, se convertirent ; cette conversion bénie commença en la fête de Notre-Dame de l'Expectation, qui tombe en décembre et que nous appelons Notre-Dame de la O, de l'année 1499. C'est ainsi qu'en peu de temps presque toute la ville de Grenade s'est convertie[2].

Cette politique de captation des élites ne vainc pas toutes les résistances. Cisneros recourt en quelques occasions à la pression physique pour briser les individus récalcitrants :

> Certains, qui étaient rebelles et obstinés dans leur secte maudite, il ordonnait de les arrêter et de les mettre en prison enchaînés, jusqu'à ce qu'ils prennent conscience et, de leur propre volonté, ils demandaient l'eau du baptême et se faisaient chrétiens. Pour les garder prisonniers, leur prêcher et les mettre dans la voie de notre sainte foi catholique, Sa Seigneurie avait certains assistants, spécialement l'un de ses chapelains qui s'appelait Léon. Son nom allait bien avec ses actes, parce qu'il traitait si férocement ceux qui arrivaient entre ses mains que, si coriaces et incrédules qu'ils fussent, au bout de trois à cinq jours ils en venaient à réclamer à être chrétiens[3].

Vallejo rapporte volontiers cet épisode, avec le jeu de mots sur la férocité du chapelain Léon (qualité qu'il partage avec le lion, son homonyme en castillan). Il sait bien que l'Église, tout en interdisant l'usage de la force, entérine les conversions obtenues par « les menaces

1. J. de Vallejo, *Memorial de la vida de fray Francisco Jiménez de Cisneros*, Madrid, 1913, p. 32.
2. *Ibid.*, p. 33.
3. *Ibid.*, p. 33-34.

et les terreurs » du moment que le baptisé exprime son consentement. L'expression « de leur propre volonté » n'a donc rien de cynique dans ce texte ; elle affiche le caractère valide des conversions obtenues par ce chapelain à la fois geôlier et prédicateur. D'autre part, ce sont les élites encore qui sont visées par ces pressions physiques. Un cas exemplaire de résistance est celui du noble Zegri Azaator, qui ne se rend qu'après vingt jours de cachot pour être ensuite couvert de vêtements de soie et entrer au service de Cisneros.

La conversion des notables est complétée par la destruction des ouvrages musulmans, Corans et autres, apportés par les alfaquis sur l'ordre du prélat et brûlés sur la place de Bibarrambla, la grand-place de l'ancienne médina. Pour éradiquer rapidement l'islam, il faut anéantir les livres qui conservent et transmettent sa doctrine, son histoire et sa littérature, ou, comme l'écrit Alvar Gómez de Castro, biographe du cardinal Cisneros, « tous les livres de l'impiété mahométane, quelle que fût leur auteur et leur qualité »[1]. Vallejo estime à 4 000 ou 5 000 le nombre des livres brûlés à cette occasion, manuscrits de toute beauté protégés par des reliures de grand prix. Malgré leur valeur matérielle et artistique (à laquelle les chrétiens ne sont pas insensibles), l'inflexible archevêque interdit de les sauver des flammes. Seuls sont exceptés les ouvrages médicaux qui sont emportés à la bibliothèque de l'Université d'Alcala de Henares, fondée quelques années plus tôt par Cisneros[2]. Cette destruction compromet toute transmission savante de la théologie et du droit musulmans à Grenade.

Enfin, à la demande de Cisneros, semble-t-il, les Rois ordonnent aux officiers de justice, le 31 octobre, d'accueillir favorablement les demandes présentées par les nouveaux convertis, contre les parents qui voudraient les priver de leur héritage. La décision royale, présentée comme une faveur à l'égard des convertis, peut être considérée par les musulmans comme une entorse à la conservation de leurs « bons usages et coutumes » promise par les capitulations, et la confirmation que la christianisation de la ville est en marche[3].

1. A. Gómez de Castro, *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio, Archiepiscopo Toletano*, Alcalá de Henares, 1569, f. 29-30.

2. J. de Vallejo, *op. cit.*, p. 35. Voir D. Eisenberg, « Cisneros y la quema de los manuscritos granadinos », *Journal of Hispanic Philology*, 16, 1992 [1993], p. 107-124.

3. J. E. López de Coca Castañer, « La "conversión general" del reino », *op. cit.*, p. 525.

*La désislamisation de Grenade*

Le 23 décembre 1499, dans Grenade rendue à la foi chrétienne, Cisneros peut contempler avec joie les anafins laissés par les muezzins après la cessation de l'appel à la prière. Dans une lettre aux clercs de sa cathédrale de Tolède en Castille, qu'il informe régulièrement des progrès de sa mission pour la conversion des musulmans de Grenade, il raconte que, resté sur place en l'absence des Rois, il travaillait avec tant de succès que son équipe de prêtres se trouvait presque débordée par l'affluence de ceux qui voulaient recevoir le baptême. C'était le 18 décembre, en la fête de Notre-Dame de la O, une dévotion particulière à Tolède. Soudain, les musulmans, sans doute inspirés par Satan, ont tué un sergent du corrégidor, alors que, monté sur une mule, il traversait l'Albaicin, le faubourg à flanc de colline séparé de la ville chrétienne par le cours du Darro. D'abord munis de frondes, les révoltés ont commencé à se forger des piques pendant la nuit, leurs armes ayant été confisquées lors de la reddition de la ville. Pour mater l'émeute, il a fallu l'intervention de la garnison de l'Alhambra conduite par le comte de Tendilla. En fin de compte, après deux ou trois jours de soulèvement, les rebelles se sont rendus et ont accepté de se convertir. Les baptisés se comptent à présent par milliers, mais c'est surtout la conversion des ministres de l'islam qui réjouit l'archevêque[1]. Ces événements n'empêchent pas les baptêmes d'être célébrés à un rythme soutenu jusqu'à la pause de Noël[2].

La reddition des rebelles est suivie d'un règlement politique. Quatre hommes, reconnus coupables du meurtre du sergent, sont exécutés. Les Rois signalent que Cisneros a agi sans concertation préalable avec eux mais ils ne peuvent laisser la révolte impunie. Les habitants de l'Albaicin apparaissent désormais comme des rebelles à l'autorité royale, ce qui pourrait justifier des mesures de représailles aussi rigoureuses que leur réduction en esclavage et la confiscation de leurs biens. Les Rois optent pour une autre politique, considérée comme celle de la clémence et qui présente à leurs yeux l'avantage de parachever le processus de conversion en cours. Aux musulmans de Grenade, ils délivrent une lettre d'amnistie des peines corporelles et des amendes qu'ils auraient méritées

1. M. Á. Ladero Quesada, *Granada después de la reconquista*, *op. cit.*, p. 491-492.
2. J. Meseguer Fernández, *op. cit.*, p. 388.

pour leurs délits, s'ils se font baptiser avant d'être condamnés par la justice royale[1].

L'appel à la prière s'interrompt avec la remise des anafins à Cisneros. Le culte musulman ne peut plus être célébré. La grande mosquée de Grenade est consacrée à Notre-Dame de la O. Les alfaquis envisagent leur reclassement professionnel, comme l'alfaqui Aleby, à présent nommé Juan de Velasco, qui devient « maître d'école de garçons et lecteur de Notre-Dame de la O », affecté donc à l'ancienne mosquée. Un mémoire non daté dresse la liste de 56 notables convertis, avec leurs noms arabe et chrétien, leur revenu antérieur à leur baptême et les pensions qu'ils doivent toucher après. On y repère 32 personnalités, dont neuf alfaquis, un cadi, un prédicateur, des greffiers, des lecteurs. L'un des alfaquis d'une mosquée du quartier de l'Alcazaba, Mahoma Alaraby, reçoit le nom de baptême de Francisco Ximenes, sans doute en qualité de filleul de Cisneros[2].

C'est la population musulmane de Grenade dans son ensemble qui reçoit le baptême durant les mois de janvier et février 1500. L'Archivo Histórico Nacional conserve une liste de 9 000 musulmans baptisés à Grenade, dont la plupart après la révolte de l'Albaicin[3]. C'est dans la grande mosquée al-'Addama, devenue l'église San Salvador, et dans une autre mosquée désormais appelée église Santa Isabel, qu'une grande partie d'entre eux reçoit le sacrement du baptême. Des baptêmes sont aussi célébrés dans les maisons particulières d'importants personnages chrétiens comme le majordome Esteván et le commandeur Valdivia. Les Mohammad, Ahmed et Ali, et les Aïcha, Fatima et Mariem, deviennent des Juan, Francisco, Alonso ou Pedro, ainsi que des Leonor, María, Isabel et Juana, recevant les prénoms les plus fréquents chez les chrétiens. Ils doivent aussi recevoir de nouveaux noms de famille, changement qui marque la rupture des solidarités fondées sur l'appartenance à l'islam. Si des noms de ville sont souvent donnés (Grenade, Santa Fe), certains convertis qui bénéficient de prestigieux parrainages prennent le patronyme de leur protecteur : celui de Mendoza, ce lignage aristocratique auquel appartient le comte de Tendilla et qui a favorisé la carrière de Cisneros, est donné à plusieurs familles, comme à celle de l'alguazil

1. M. Á. Ladero Quesada, *Granada después de la reconquista*, *op. cit.*, p. 494-496.

2. « Memoria dada por Fernán Enríquez de los alfaquíes que solía haber en tiempos pasados », Archivo General de Simancas (désormais AGS) /1.1.37.1//CCA, DIV, 8, 123 ; J. García Oro, *op. cit.*, t. II, p. 514.

3. AHN, Universidades, *leg.* 720. Ce document a été étudié par M. Á. Ladero Quesada, « Los bautismos », *op. cit.*, et G. Carrasco García, *op. cit.*, p. 336.

Azanez Fara qui devient Pedro Hurtado de Mendoza. Le secrétaire royal Hernando de Zafra exerce un patronage plus réduit, parrainant deux familles dont celle de Mohamed Farax. Cependant, la hâte est si grande que les prêtres continuent à désigner par leurs noms arabes les proches, pourtant fraîchement convertis eux aussi, des personnes qu'ils consignent sur les listes de baptisés. Les musulmans semblent s'être armés de patience pour se faire baptiser : dans la seule journée du 11 janvier, plus de 2 000 d'entre eux franchissent le pas, dont 786 dans l'église San Salvador[1].

Vers la mi-janvier l'archevêque Cisneros voit le doigt de Dieu dans la multiplication des baptêmes :

> Il ne reste personne dans cette ville qui ne soit pas chrétien et toutes les mosquées sont devenues des églises et on y dit la messe et les heures canoniques […]. Déjà plus de cinquante mille âmes se sont converties, et j'espère en Notre Seigneur que tout ce royaume, où il y a plus de deux cent mille âmes, se convertira[2].

La route semble dégagée pour la christianisation générale du royaume de Grenade et même, espère le prélat, celle de l'Afrique du Nord. Les Rois, que Cisneros a rencontrés en mars 1500, lui ont confirmé leur soutien, et les réticences envers son action s'estompent à la cour. On lui envoie même du renfort pour instruire les nouveaux convertis. L'inquisiteur Martin García, l'un des confesseurs de la reine Isabelle, est recruté en raison de sa connaissance de la langue arabe ; il reçoit en avril l'ordre de se rendre à Grenade.

Si l'on se place du point de vue des autorités, la christianisation de Grenade a été conduite dans la légalité, avec un niveau de violence assez faible et des moyens relativement économiques. Quelques morts jalonnent ce processus, notamment le sergent Barrionuevo et les quatre hommes exécutés pour son assassinat. On ignore le nombre des victimes de l'émeute du 18 décembre qui a été réprimée rapidement, sans que les troupes réclamées aux villes d'Andalousie par le gouverneur n'aient à entrer en action. Talavera ayant été mis de côté, Cisneros et son équipe ont effectué l'essentiel du travail dans le cadre inquisitorial (la réconciliation des *elches*) ou missionnaire. Les clauses religieuses des capitulations n'ont pas été violées, puisqu'elles ne protégeaient pas les renégats contre les poursuites de l'Inquisition et qu'elles n'engageaient pas le pouvoir royal à ne pas faire prêcher la foi chrétienne. Il a fallu

1. G. Carrasco García, *op. cit.*, p. 340-344.
2. M. Á. Ladero Quesada, *Granada después de la reconquista*, *op. cit.*, p. 498.

infliger des emprisonnements et des mauvais traitements à quelques notables pour arracher leur consentement au baptême : c'étaient là « les terreurs et les menaces » autorisées par la doctrine scotiste de la conversion des infidèles. La plupart d'entre eux, néanmoins, ont été attirés vers les fonts baptismaux par des cadeaux, des honneurs et l'assurance de conserver leur statut. La masse des familles musulmanes a suivi les cadres de la communauté, avec discipline, si bien que les baptêmes ont été célébrés sans désordres. Financièrement, l'opération ne doit pas se traduire par des pertes pour le Trésor royal : si le régime fiscal de l'époque musulmane disparaît, par une bulle du 5 mars 1500 les Rois Catholiques obtiennent du pape Alexandre VI les deux tiers des dîmes qui seront payées dorénavant par les nouveaux chrétiens. Plus rien ne semble s'opposer à la conversion générale du royaume de Grenade.

Pourquoi les musulmans de Grenade ont-ils accepté de recevoir le baptême ? On doit écarter l'idée qu'ils ont massivement adhéré à la foi chrétienne de façon sincère, étant donné que, par la suite, les convertis montrent qu'ils restent très attachés à l'islam. Un texte bien postérieur aux événements, rédigé par Al-Maqqari dans la première moitié du XVII^e^ siècle au huitième livre de l'*Histoire des dynasties musulmanes*, peut nous éclairer sur leurs sentiments. Cet historien originaire de Tlemcen, qui publie aussi une demande de secours adressée par les Grenadins au sultan ottoman sans doute en 1501, est considéré comme bien informé. Il retient deux éléments. D'abord, la conviction que les capitulations ont été violées, puisqu'elles contenaient l'engagement des rois « que les chrétiens n'entreraient pas dans les maisons des musulmans, ni ne leur feraient violence… que l'on n'obligerait pas celui qui s'était fait musulman à revenir aux chrétiens ni à leur culte ». Cette présentation des capitulations ne correspond pas à la formulation définitive des clauses mais plutôt aux demandes de Boabdil. Or c'est ce qui a été retenu par les musulmans, l'idée d'un *statu quo* des appartenances religieuses. Dans cette perspective, Al-Maqqari retrace les interventions successives des chrétiens comme autant de manœuvres perfides pour forcer les musulmans à se convertir en commençant par les *elches*, puis en attaquant les descendants de chrétiens, et enfin en exerçant un chantage sur l'ensemble du groupe :

> Ensuite, les chrétiens violèrent le traité et rompirent les capitulations point par point, jusqu'à imposer aux musulmans de recevoir la religion chrétienne en l'an 904, en vertu de motifs dont le plus fort et le plus puissant était celui-ci : « Les prêtres, disaient-ils, ont décidé que tous les chrétiens qui ont embrassé l'islam doivent être forcés à revenir à l'infidélité », et ceux-ci durent le faire parce qu'ils

> n'avaient ni pouvoir ni force, bien qu'il y ait eu des contestations. Ensuite ils passèrent à une autre manœuvre, disant à un croyant musulman : « Ton grand-père était chrétien et il s'est fait musulman : fais-toi chrétien maintenant. » Et avec ce procédé scandaleux, les habitants de l'Albaicin se soulevèrent contre les gens de justice et les tuèrent, ce fut encore un prétexte pour les convertir, en leur disant : « Un ordre du roi est arrivé, disant que quiconque s'est soulevé contre lui doit mourir, à moins de se faire chrétien pour échapper à la mort. »[1]

À l'automne 1499, les musulmans vaincus n'étaient pas en mesure d'opposer une résistance armée aux autorités chrétiennes qui tenaient la capitale du royaume. Certes, la tradition islamique valorise le « martyr du champ de bataille », celui qui meurt les armes à la main pour la cause de la foi. Mais la défaite avait anéanti la possibilité de combattre les infidèles pour l'expansion de l'islam, l'une des obligations majeures des musulmans. Conscients que le rapport des forces ne jouait pas en leur faveur et que la politique royale s'orientait vers une conversion générale, les notables musulmans de Grenade se plièrent aux injonctions des autorités, en acceptant les avantages matériels et symboliques qui pouvaient leur advenir. À une politique de christianisation qu'ils considéraient comme une traîtrise du nouveau pouvoir infidèle, ils répondirent par une soumission de façade qui leur permettait de sauvegarder leur statut et leur fortune en attendant des jours meilleurs. À quelques exceptions près, ils acceptèrent les cadeaux et les assurances de l'archevêque de Tolède, et conduisirent leur communauté vers le baptême. Les alfaquis n'avaient pas été convaincus par la démonstration de la fausseté de l'islam, mais ils livrèrent leurs Corans et leurs livres, et participèrent à la campagne de prédication dans les mosquées.

C'est alors que l'hostilité envers la rechristianisation des *elches* par l'Inquisition et la multiplication des conversions explose dans la révolte de l'Albaicin. Il est probable que le soulèvement exprime aussi l'inquiétude des musulmans, leur crainte d'être bientôt débordés, leur colère contre le bouleversement brutal de leurs conditions de vie et les exactions de toute sorte commises par les chrétiens. Mais son échec vient confirmer le bien-fondé de la stratégie de conversion des notables : l'acceptation massive du baptême, alternative au châtiment collectif, est une issue réaliste. La patience des foules qui attendent de recevoir le sacrement, devant les mosquées consacrées au culte chrétien, peut

1. F. N. Velázquez Basanta, « La relación histórica sobre las postrimerías del Reino de Granada, según Ahmad al-Maqqarī (s. XVII) », dans C. del Moral (éd.), *En el epilogo del islam andalusi : la Granada del siglo XV*, Grenade, 2002, p. 538-540.

manifester l'adhésion des Grenadins à la décision prise par les notables qui, de leur côté, tirent les bénéfices matériels de cette opération.

Mais le choc de la conversion de la capitale se propage dans le royaume de Grenade. Là où ils le peuvent, des groupes prennent les armes contre les troupes royales, dans des combats très durs et même de véritables guerres qui éclatent dans l'est, puis dans l'ouest du territoire[1]. Ces combattants ne considèrent les capitulations que comme une trêve, conclue par nécessité avec un pouvoir illégitime et susceptible d'être rompue dès que le rapport de forces deviendra favorable au rétablissement d'une domination islamique. Ils peuvent espérer une aide extérieure, celle du sultan mamelouk d'Égypte ou du sultan ottoman de Constantinople qui reçoivent successivement, au début de 1500 et de 1501, des messages décrivant les épreuves de la conversion forcée. Les affronts infligés à l'islam à Grenade, énumérés dans la demande de secours adressée au Caire, viennent justifier le recours aux armes, même avec un faible espoir de succès[2]. Ainsi, à la fin de décembre 1499, quelques chefs de la révolte de l'Albaicin, qui se sont enfuis dans les montagnes des Alpujarras, répandent la nouvelle de la conversion générale. Les habitants se soulèvent, en commençant par Huéjar. En janvier et février 1500, les Rois Catholiques donnent à ceux des régions de Ronda et de Malaga l'assurance qu'ils respecteront le régime des capitulations et qu'il n'y aura pas de conversions forcées. Ces promesses doivent être comprises à la lumière du processus de christianisation conduit dans la capitale où les autorités ont obtenu le consentement de la population au baptême. Le même procédé pourrait donc conduire à la conversion des autres régions du royaume. Les musulmans des Alpujarras y voient sans doute une nouvelle manœuvre du pouvoir ; ils s'engagent dans la résistance armée. La région du sud-est de la capitale jusqu'à la côte de la mer d'Alboran se place en état de guerre, au point que Ferdinand doit prendre la tête des troupes. Les rebelles capitulent le 8 mars 1500.

Pendant ce temps, les autorités conduisent la masse de la population à la conversion avec des moyens similaires à ceux employés dans la capitale : les notables surtout sont couverts de faveurs, reçoivent de l'argent et des tissus de prix. La menace de l'expulsion vient à bout des hésitations. À l'automne 1500, la partie occidentale du royaume est convertie, sauf la région de Ronda. Mais, en octobre, des localités de

1. M. Á. Ladero Quesada, *Granada después de la reconquista*, *op. cit.*, p. 346-350.
2. J. E. López de Coca Castañer, « Mamelucos », *op. cit.*, p. 242-246.

l'est du royaume se soulèvent à leur tour. Les troupes royales contre-attaquent. La violence est extrême. Pourtant quelques mois plus tard, en janvier 1501, la zone est pacifiée. Un troisième foyer s'allume à ce moment dans la sierra de Ronda, à la frontière occidentale du territoire. En mars, les troupes royales subissent une sévère défaite dans laquelle sont tués deux hauts personnages, don Alonso de Aguilar et le secrétaire Francisco Ramírez de Madrid. Ce revers conduit Ferdinand à reprendre en personne la direction des opérations. Rapidement, les derniers combattants se rendent et obtiennent la permission d'émigrer en Afrique du Nord. Les historiens soulignent volontiers l'absence de coordination de ces révoltes et leur caractère anarchique, mais cette dispersion aurait pu bénéficier aux rebelles en usant les troupes royales. Pour pacifier le royaume, il a fallu tout de même un an et demi et deux expéditions militaires conduites par le Roi Catholique. Ces événements n'ont pas entravé le processus de christianisation.

*Alternatives : conversion, mort, exil*

À la fin du texte d'Al-Maqqari qui évoque les suites de la révolte de l'Albaicin, les musulmans de Grenade sont sommés de choisir entre la conversion ou la mort : « Un ordre du roi est arrivé, disant que quiconque s'est soulevé contre lui doit mourir ou se faire chrétien. » Cette présentation des faits vise peut-être à excuser, aux yeux des musulmans, ceux qui ont accepté le baptême. Cette alternative rappelle l'un des éléments du *djihād*, l'injonction faite aux païens d'embrasser l'islam faute de quoi ils pourront être tués dans le combat, ce qui accentue son caractère de vraisemblance pour des lecteurs musulmans[1]. De son côté, l'humaniste Pietro Martire D'Anghiera, dans sa lettre du 16 juillet 1500 à son ami le cardinal de Santa Croce, fait lui aussi du baptême le moyen d'échapper à la peine de mort, sanction habituelle de la rébellion : « En punition de leur faute, leur a été appliquée la loi soit de la peine de mort, soit du baptême. »[2] Pourtant, la christianisation de ces années 1499-1501 a mis en œuvre un ensemble de pressions plus variées et moins brutales que cette alternative entre la conversion et la

1. D. Urvoy, « Sur l'évolution de la notion de *ǧihād* dans l'Espagne musulmane », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. IX (1973), p. 345.

2. P. M. D'Anghiera, *Epistolario de Pedro Martir de Angleria*, *Documentos inéditos para la historia de España*, Madrid, 1953, p. 409.

mort. Elle s'est déroulée dans un cadre juridique et des circonstances politiques qui n'admettaient pas l'élimination physique des musulmans par le massacre et qui imposaient aux Rois, bien plutôt, d'inscrire la conversion dans une négociation avec les populations conquises. Ce processus donnait aux musulmans, du moins à ceux qui régentaient les communautés locales, un rôle actif et des capacités de décision, même dans la position d'infériorité qui était la leur.

Le souvenir des martyrs de l'Antiquité n'est sans doute pas absent de ces événements ; on peut même y voir l'une des clefs de l'attitude du pouvoir royal. Dans la conception chrétienne du martyre qui est alors diffusée par des ouvrages tels que *La Légende dorée* de Jacques de Voragine, le héros choisit d'endurer les tourments et la mort plutôt que de renier sa foi, sans pour autant nourrir de haine envers ses bourreaux ni tenter de se défendre, à l'imitation du Christ sur la Croix. Or le comportement des musulmans est bien éloigné de ce modèle : ils acceptent le baptême sans être soumis à des pressions physiques directes, à l'exception des quelques notables mis au cachot par le fameux chapelain de Cisneros. C'est donc qu'ils devraient, eux et leurs descendants surtout, être rapidement endoctrinés dans la foi chrétienne. Cette position optimiste est celle de Pietro Martire D'Anghiera qui, dans la même lettre, applaudit l'issue positive du baptême des musulmans et corrige l'alternative entre la mort et la conversion : les Rois ont accepté les demandes des musulmans, il y a donc eu une négociation et non un brutal chantage. Dans la ligne de Duns Scot, l'humaniste italien table sur la réussite, à moyen terme, de la christianisation :

> Ils ont tous été baptisés, sur les conseils de l'archevêque de Tolède aux Rois, pour qu'ils ne se perdent point. Tu objecteras, pourtant, qu'ils vont continuer à vivre dans les mêmes dispositions à l'égard de leur Mahomet, comme il est raisonnable de le suspecter. Il est difficile en effet d'abandonner ce qui a été établi par les ancêtres. Néanmoins, j'estime qu'il a été d'une prudence excellente d'accepter leurs demandes parce que, la nouvelle discipline s'imposant progressivement, les jeunes ou du moins les enfants et, plus sûrement, ceux qui sont à présent les petits-enfants, se déferont de ces superstitions et s'imprègneront des nouveaux rites, chose qu'on ne peut espérer chez les anciens aux âmes endurcies [1].

Avant la révolte de l'Albaicin, la seule catégorie de personnes qui risquait la peine capitale était celle des *elches* qui auraient refusé de revenir au christianisme : ils pouvaient être, dans ce cas, considérés comme des apostats et des hérétiques obstinés et remis au « bras sécu-

1. *Ibid.*

lier », au pouvoir royal qui devait leur appliquer la peine capitale. Or nous n'avons pas de trace de telles exécutions. Quant aux musulmans non descendants de chrétiens, la peine de mort ne pouvait en aucun cas leur être infligée pour avoir refusé le baptême : un tel acte eût été totalement contraire au droit canonique et les Rois le savaient bien. Dans la lettre d'instructions que Ferdinand rédige pour Pietro Martire D'Anghiera, envoyé auprès du sultan mamelouk en 1501 pour réfuter les accusations des Grenadins et des juifs d'Espagne réfugiés en Égypte, le roi d'Aragon récuse catégoriquement l'usage de la violence en vue de la conversion. Si l'on peut discuter du sens du terme de « violence » – on a vu que « les menaces et les terreurs » étaient acceptées par Duns Scot –, les propos de Ferdinand rendent compte de la conduite suivie par le pouvoir. Il n'était pas question de massacrer les récalcitrants ni d'imposer la conversion à la pointe de l'épée :

> Si [le sultan] vous disait que les musulmans n'ont pas été bien traités et qu'il en est fâché, dites-lui qu'en vérité aucun tort et aucun mal ne leur ont été faits et que nous ne l'aurions pas permis. Car, selon nos lois, ils ne doivent pas être maltraités tant qu'ils vivent pacifiquement dans nos royaumes et seigneuries, sans tramer de complots ni faire de scandales contre notre sainte foi. Et s'il vous répondait quoi que ce soit sur la conversion des musulmans de ce royaume de Grenade, en disant qu'on leur a fait violence et tort pour qu'ils fussent convertis à notre sainte foi catholique, dites-lui la vérité : aucune violence n'a été ni ne sera faite contre aucun d'entre eux, car notre sainte foi catholique veut qu'on n'en commette envers personne [1].

Les soulèvements changent radicalement la situation, car il apparaît que les musulmans ne vivent pas « pacifiquement ». Pour les Rois, la révolte des mudéjars s'inscrit d'ailleurs dans des classifications politiques et non religieuses : ce n'est pas en tant qu'infidèles qu'ils sont coupables, mais en tant que vassaux rebelles et félons au pouvoir royal. Comme tels, ils peuvent être ramenés à l'obéissance par les moyens les plus violents tels que la peine capitale, la confiscation des biens et la mise en esclavage. En particulier, les ennemis capturés lors d'opérations militaires peuvent être vendus comme esclaves, comme l'ont été les habitants de la ville de Malaga prise d'assaut pendant la conquête. Cet usage de guerre est aussi pratiqué entre chrétiens, à l'occasion. Par exemple, la mise à sac de Capoue par les troupes de Louis XII et César Borgia en 1501 se termine par la capture des femmes, « vendues ensuite à

1. Lettre d'instruction à Pietro Martire D'Anghiera, 7 août 1501 : A. de la Torre (éd.), *Documentos sobre las relaciones internacionales de los Reyes Catolicos*, t. VI, Barcelone, 1996, p. 268.

Rome pour un prix dérisoire »[1]. Ferdinand et Isabelle pensent avoir de justes motifs de punir sévèrement les rebelles de Grenade, tout comme ils avaient jadis châtié les nobles qui défiaient leur autorité. La lettre d'instruction des Rois à D'Anghiera énumère les crimes commis par leurs vassaux de Grenade, notamment l'assassinat d'un représentant de l'autorité publique :

> Au contraire, la vérité est que nous les avons traités avec beaucoup de douceur et d'humanité, parce que nous aurions pu infliger de lourdes peines à ceux de l'Albaicin (qui est un grand quartier situé dans une partie de la ville de Grenade) qui ont commis une insulte et un délit graves en tuant très méchamment Velasco de Barrionuevo, notre sergent, et d'autres chrétiens, sans aucune faute de la part de ce sergent ni des autres chrétiens, et ont commis de nombreux vols, incendié des maisons et se sont rebellés et ont commis des violences contre nos ministres de justice, et c'est aussi ce qu'ont fait les gens de Huéjar, une localité de cette ville[2].

À aucun moment, même après les soulèvements, les musulmans ne sont sommés de choisir, dans l'instant, entre la conversion et la mort. Le passage au christianisme fait l'objet de négociations. Au lendemain de la révolte de l'Albaicin, l'amnistie est accordée à tous ceux qui recevraient le baptême. La répression brutale se limite à quatre exécutions capitales. À l'issue du soulèvement des Alpujarras, les prisonniers de guerre sont réduits en esclavage, selon l'usage du temps. Les populations vaincues doivent payer une indemnisation de 50 000 ducats, somme considérable, répartie sur les musulmans. Il s'agit là d'une forme de pression indirecte, qui s'alourdit au fur et à mesure qu'augmente le nombre des conversions. L'installation de la cour à Grenade à la fin de juin 1500 permet des négociations directes avec les représentants des *aljamas* qui mettent à prix la conversion de leurs communautés et s'assurent des avantages personnels, reçoivent des cadeaux ou des postes pour eux ou leurs enfants[3].

De nouvelles capitulations, conclues entre le pouvoir royal et les diverses localités qui acceptent collectivement de passer au christianisme, viennent remplacer celles de l'époque de la conquête. Ces accords présentent un certain nombre de traits communs. L'essentiel est la suppression du régime fiscal antérieur et l'alignement des convertis sur celui des autres chrétiens. Pour le reste, il s'agit de ne pas boulever-

1. F. Guicciardini, *Histoire d'Italie*, Paris, 1996, t. I, p. 363.
2. *Documentos*, *op. cit.*, t. VI, p. 268.
3. J. E. López de Coca Castañer, « La "conversión general" del reino », *op. cit.*, p. 533.

Dossier : puf319449_3b2_V11 Document : Conversion_forcee
Date : 9/3/2012 15h44 Page 77/372



ser les habitudes des populations. Les documents rédigés en arabe restent valides. Les néophytes peuvent conserver leurs vêtements jusqu'à l'usure, ainsi que l'usage de leurs bains et de leurs boucheries, à condition que les animaux soient abattus selon l'usage des chrétiens. Ils obtiennent le pardon des fautes commises contre l'autorité royale avant leur conversion. Ils ne devront pas être traités de « musulmans et convertis », insulte caractéristique du préjugé de la pureté de sang.

Les deux autres vagues de soulèvements ne modifient pas la ligne politique suivie par les Rois Catholiques. Durant les opérations, le traitement des vaincus est conforme aux usages ; ainsi, les habitants de Velefique, localité prise d'assaut, sont réduits en esclavage. Après la défaite essuyée en mars 1501, le comte de Tendilla propose à Ferdinand de passer tous les rebelles au fil de l'épée. Mais le roi maintient l'objectif de la conversion des musulmans. Une fois encore, l'espérance d'une christianisation à moyen terme apparaît dans sa réponse :

> Le roi répondit : « Quand votre cheval fait un écart, vous ne prenez pas votre épée pour le tuer. Vous lui donnez une tape sur la croupe et vous lui cachez les yeux. Eh bien, mon avis et celui de la Reine est que ces musulmans se fassent baptiser, et si eux ne sont pas des chrétiens, leurs enfants ou leurs petits-enfants le seront. »[1]

Lorsque les derniers révoltés déposent les armes, il reste encore des musulmans dans le royaume, et même, dans la capitale, quelques alfaquis qui n'ont pas voulu recevoir le baptême. Pour achever l'éradication de l'islam dans le royaume de Grenade, les Rois Catholiques publient le 20 juillet 1501 un décret ordonnant l'expulsion des musulmans. La même décision est émise à Séville le 12 février 1502, appliquée cette fois à l'ensemble de la couronne de Castille, c'est-à-dire à des régions qui n'étaient en rien impliquées dans les événements de Grenade[2].

Ferdinand et Isabelle en exposent les motifs : après avoir obtenu la conversion des musulmans de Grenade, il serait dangereux de les laisser maintenir des contacts avec ceux qui n'ont pas reçu le baptême. L'expulsion des ennemis de la foi est aussi une preuve de la gratitude des monarques envers Dieu, qui a permis le succès de la conquête de Grenade. Cette mesure s'applique à compter de la fin du mois d'avril, soit dans un délai de deux mois et demi, à « tous les musulmans âgés

1. Cité dans M. Á. Ladero Quesada, *Granada después de la reconquista*, *op. cit.*, p. 357.
2. *Novísima Recopilación de las leyes de España*, t. V, l. XII, título II, ley III, p. 311-312.

de quatorze ans et plus, et à toutes les femmes musulmanes âgées de douze ans et plus, vivant, demeurant et se trouvant dans nos royaumes, et seigneuries de Castille et de Léon, qu'ils soient naturels ou non […] à l'exception des musulmans captifs à condition qu'ils portent les fers pour être identifiés ». Ainsi, les enfants musulmans ne sont pas tenus de partir, alors que l'édit de 1492 avait expulsé les enfants des juifs avec leurs parents.

L'alternative présentée aux musulmans, en fin de compte, est celle de la conversion ou de l'exil. Mais celui-ci présente de redoutables difficultés. D'abord des difficultés d'ordre pratique, parce que le décret royal leur impose de partir par les ports de Biscaye, sur la côte atlantique. Il leur est interdit d'emprunter des ports de Méditerranée en passant par les États d'Aragon, de Valence et de Catalogne. Ces conditions ne peuvent être aisément respectées que par la minorité de mudéjars habitant dans le nord de la Castille. De plus, il est défendu d'aller en Afrique du Nord ou dans l'Empire ottoman, pays ennemis de la Castille. La destination recommandée est l'empire mamelouk d'Égypte, ainsi que « toute autre partie du monde où ils voudraient, à l'exception de celles que nous interdisons » ; et, en effet, des musulmans de Grenade s'installent en Égypte, sans former un courant d'émigration massif. Les fuites clandestines, de nuit, vers l'Afrique du Nord seront nombreuses avec l'aide des pirates barbaresques, mais cette région, pauvre et troublée politiquement, n'a rien pour attirer les réfugiés, si ce n'est la présence de l'islam. Pendant la guerre de Grenade, des Andalous, parvenus sur les terres du sultan de Fès, s'étaient plaints de mauvais traitements. D'autres, arrivés à Tlemcen, avaient été déçus par l'accueil de leurs coreligionnaires. Des groupes d'exilés étaient rentrés en Castille, comme ces habitants de Vera de Almeria qui, ayant rejoint Oran après la conquête de leur ville en 1488, avaient retraversé la mer d'Alboran dès l'année suivante[1].

Un autre empêchement peut-être est d'ordre religieux. Contrairement aux juifs d'Espagne qui, en 1492, avaient parfois vu dans l'expulsion une ultime et terrible épreuve annonçant les temps messianiques, les musulmans n'ont ni l'expérience historique de la dispersion, ni l'espérance d'un retour sur une Terre promise[2]. L'expulsion ne peut s'inscrire dans un scénario d'ensemble qui lui donnerait une significa-

1. M. J. Rubiera Mata, « Los moriscos como criptomusulmanes y la taqiyya », *IX Simposio internacional de mudejarismo*, Teruel, 2004, p. 546.

2. Voir J.-C. Attias, *Isaac Abravanel. La mémoire et l'espérance*, Paris, 1992, p. 62-64.

tion symbolique un tant soit peu positive. En revanche, l'Espagne peut être considérée comme une terre d'islam, un bien collectif des musulmans qui doit être un jour reconquis. Certains espèrent un secours d'Istanbul, du Caire, d'Alger ou de Tunis. Ils ont bien des raisons de rester, ou de penser qu'ils ne peuvent pas partir. Ces considérations ont pu contrebalancer l'obligation religieuse de quitter les terres dominées par les infidèles.

Enfin et surtout, l'enracinement des mudéjars sur le territoire castillan est une réalité pluriséculaire et, tout comme leurs contemporains chrétiens, la plupart bornent leur horizon à leur environnement proche. C'est le cas de ces 171 hommes, femmes et enfants qui se font baptiser au printemps 1502 à Villarubia de los Ojos, une localité de la Manche appartenant au comte de Salinas. Là, les musulmans vivent sous le régime chrétien depuis le début du XIII^e siècle. Si leurs prénoms sont d'origine islamique (Haza, Ali, Hamete, Mofarri, Zoraïda), ils portent des noms et des surnoms castillans liés par exemple à des traits physiques : Rubio, (le blond), el Mozo (le jeune), ou à des activités artisanales : Zapatero (cordonnier), Carnicero (boucher). Ils n'aspirent évidemment pas à quitter leur pays. En revanche, ils voient dans le baptême l'occasion de surmonter les discriminations. Ils obtiennent ainsi en 1502 une lettre de privilège leur garantissant l'égalité de condition avec les vieux chrétiens, ce qui implique en particulier leur admission dans le conseil municipal[1]. Les baptêmes sont célébrés sans hâte, entre mars et mai.

Comme l'avaient fait les habitants de Grenade, la grande majorité des musulmans de Castille accepte donc le baptême, considéré comme un moindre mal. Cette réponse collective à la politique de christianisation de la Couronne et de l'Église crée une situation radicalement nouvelle, celle d'une importante population de musulmans baptisés subsistant sous un régime chrétien. Qui pouvait alors en mesurer toutes les conséquences et prévoir qu'elle durerait plus d'un siècle ? Mais, dès le début, les éléments du conflit entre chrétiens et musulmans baptisés sont posés. Du côté des Rois Catholiques, le discours officiel repousse fermement l'accusation de conversion forcée. Devant le sultan mamelouk, Pietro Martire D'Anghiera fait l'éloge du christianisme, religion respectueuse de la liberté humaine, opposée à l'emploi de l'intimidation et de la violence pour recruter ses adeptes :

1. T. J. Dadson, *Los moriscos de Villarubia, de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría expulsada y reintegrada*, Madrid-Francfort, 2007, p. 61-74.

> Le roi et la reine catholiques d'Espagne, que je représente, déclarent être chrétiens bien plus par les actes que par leur nom. Nous appelons chrétiens ceux qui s'efforcent de suivre les traces du Christ, professent sa doctrine et observent sa loi. Le Christ n'a jamais forcé personne à le suivre pour le gagner à lui contre sa volonté. Jamais il n'a ordonné que la force soit employée pour que quelqu'un devienne chrétien. Au contraire, notre religion ordonne ouvertement que personne n'ose inciter quiconque, par la crainte ou la violence, à professer une autre religion[1].

Le nombre des réfugiés andalous en Égypte devient la meilleure confirmation du caractère volontaire des baptêmes des individus restés sur place. Si tant de musulmans et de juifs se pressent à l'étranger, c'est que, placés devant l'alternative entre la conversion et l'exil, ils ont pu partir librement :

> Comme preuve de cette affirmation, vous pouvez voir tant de milliers de musulmans qui ont traversé vos royaumes et la multitude des juifs expulsés : à tous ceux-là qui étaient sous leur domination, ils ne les auraient pas obligés à se faire baptiser si leur religion le leur avait permis ? Mais, s'ils ne les ont pas obligés à le faire et si la voie leur a été largement ouverte pour qu'ils s'en aillent où ils voulaient, vous pouvez comprendre combien les Grenadins vous rebattent les oreilles avec des affirmations inconsistantes et fausses[2].

La position des Rois Catholiques est essentiellement légaliste. À une époque où le respect du droit constitue le critère de l'action juste, Ferdinand et Isabelle peuvent examiner leur conduite à l'égard des musulmans en toute sûreté de conscience. Ils sont parvenus à éradiquer de Castille la « loi de Mahomet » et ses fidèles (mission qui leur incombait en tant que souverains chrétiens) en conduisant les musulmans à recevoir le baptême. Ces conversions sont valides selon le droit canonique, dans la mesure où les intéressés ont pu exprimer leur consentement et où une alternative au baptême leur a été offerte. D'ailleurs, en ce qui concerne Grenade, ils ont le sentiment d'avoir donné une place prépondérante à la négociation et d'avoir accompli un important effort financier afin d'attirer les musulmans à la foi. Ce procédé d'incitation matérielle est une forme de pression, certes, mais non une violence. Il a été employé efficacement auprès des alfaquis et autres notables, devenus les leviers du programme de christianisation des *aljamas*. Il aboutit à des conversions qu'on ne peut entacher d'irrégularité. Les décrets d'expulsion sont eux aussi conformes à la pratique légale. Le simple fait d'avoir placé les musulmans devant le choix du

1. P. M. D'Anghiera, « Legatio Babylonica », *op. cit.*, p. 153-155.
2. *Ibid.*

départ ou du baptême, malgré les difficultés pratiques, réelles mais pas totalement insurmontables, liées à la première option, libère les Rois de l'accusation de conversion forcée telle qu'elle est alors définie par les canonistes et les théologiens.

Pour autant, les musulmans convertis au cours de ce processus sont-ils de véritables chrétiens, des hommes et des femmes qui « s'efforcent de suivre les traces du Christ, professent sa doctrine et observent sa loi » ? Les sources musulmanes insistent bien sur ce point : tout en se résignant au baptême, les convertis sont restés fidèles à l'islam dans le fond de leur cœur et prêts à résister intérieurement aux injonctions des chrétiens. Ils ne tarderont pas à prendre conscience qu'il leur est difficile de pratiquer leur foi clandestinement. Consulté par un groupe de musulmans émigrés à Oran mais désireux de rentrer en Castille, le mufti Ahmad ibn Abi Yumm'a, en décembre 1504, leur donne des conseils pratiques pour accomplir leurs obligations rituelles, prier et faire l'aumône discrètement. Il leur permet même de consommer du porc et du vin s'ils y sont obligés. Ce mode d'emploi de la dissimulation collective reste isolé, les autorités religieuses maghrébines conseillant surtout le retour dans des territoires musulmans. Mais le mufti d'Oran est convaincu que les musulmans persécutés en Espagne seront bientôt libérés par les Turcs :

> Je demanderai à Allah qu'il veuille bien le retour de l'islam, pour que vous puissiez servir Allah extérieurement par la puissance d'Allah, sans plus de souffrance ni de souillure, spécialement grâce à l'attaque des nobles Turcs. Nous attesterons pour vous devant Allah que vous avez été fidèles à Allah et que vous avez cherché à le satisfaire [1].

Quant aux mudéjars de Castille qui se sont fait baptiser, ils attendent sans doute moins l'arrivée libératrice des Turcs qu'un traitement égalitaire avec les chrétiens. Or la société chrétienne n'a été aucunement préparée à la conversion collective des musulmans : les décisions, on l'a vu, ont été prises par les Rois seuls avec le conseil de leur entourage, conformément à la pratique de gouvernement commune. La société chrétienne, donc, imprégnée de la notion de pureté de sang et d'une vision négative de l'islam, n'est pas prête à faire une place égale aux « nouveaux convertis ». Les événements de 1499-1502 posent ainsi la première pièce du piège qui, au XVI^e siècle, enferme morisques et chrétiens dans une coexistence conflictuelle.

1. Cité dans M. J. Rubiera Mata, *op. cit.*, p. 544.

# III

# *Du sang, de l'eau bénite et des larmes*

## *Rumeurs de conversion forcée*

Le royaume de Valence, sur la côte orientale de la péninsule Ibérique, est l'une des frontières de la chrétienté. La capitale, Valence, important port de commerce peuplé de plus de 70 000 âmes, n'est qu'à trois ou quatre jours de navigation d'Alger. La conquête de Grenade a enfin sécurisé le sud du territoire qui n'était séparé de l'émirat que par le petit royaume de Murcie relevant de la Castille. Mais les côtes sont toujours menacées par les pirates barbaresques qui, depuis deux siècles, viennent piller les villages et en capturer les habitants. Fait nouveau, les Ottomans sont de plus en plus présents dans la région. Le roi Ferdinand a pourtant intégré le royaume dans un vaste ensemble défensif qui comprend le royaume de Naples récemment conquis, les royaumes de Majorque, de Sardaigne et de Sicile, et des places fortes en Afrique du Nord telles que Melilla, prise en 1497, et Oran, enlevé en 1509 par une expédition que conduisait le cardinal Cisneros [1].

Près du tiers des 250 000 habitants du royaume sont des musulmans, appelés *sarraïns* (Sarrasins) en langue catalane. La plupart sont les descendants des chrétiens conquis au VIII^e siècle, puis islamisés et fortement marqués par l'empreinte de la culture berbère et arabe. Au XIII^e siècle, la conquête du royaume par Jacques I^er les a fait passer sous le régime chrétien. Groupés en *aljamas* dans les campagnes et en *morerías* dans les villes, ils sont gouvernés par leurs notables, pratiquent l'islam

1. J. F. Pardo, *La defensa del Imperio. Carlos V, Valencia y el Mediterráneo*, Madrid, 2001, p. 36-37.

sous la conduite de leurs alfaquis et envoient leurs fils dans les écoles coraniques établies dans les principales *morerías*. Ils ont conservé l'usage de la langue arabe et, si nombre d'entre eux savent s'exprimer sans traducteur devant les tribunaux ou dans leurs contacts avec les chrétiens, ce n'est pas le signe d'un recul de la culture islamique, mais d'une adaptation à leur situation de minoritaires. Dans la vie quotidienne, en effet, les contacts entre chrétiens et musulmans sont courants car ces derniers sont bien intégrés au tissu socio-économique du royaume. Paysans sur les terres des seigneurs, ils sont aussi, en ville, artisans ou colporteurs. On compte parmi eux des notables, juges ou collecteurs de taxes qui fréquentent les autorités chrétiennes et peuvent s'enrichir dans l'exercice de leurs fonctions, ainsi que de prospères négociants liés par leurs affaires au royaume de Grenade et à l'Afrique du Nord. Les musulmans sont conduits à fréquenter les chrétiens pour louer des maisons, vendre leur production, acheter des matières premières et des produits en gros, régler des litiges devant les tribunaux. Des chrétiens possèdent des maisons dans des *morerías*, achètent de la viande dans les boucheries musulmanes, fréquentent les mêmes tavernes que leurs voisins mudéjars. Dans la *morería* de Valence, en particulier, le jeu, le vin et la prostitution font fi des appartenances religieuses[1].

Les musulmans valenciens passent pour les alliés des ennemis grenadins, turcs ou égyptiens. En 1481, déjà, les jurats de Valence signalent que leur présence constitue une menace pour la sécurité publique. Durant la guerre, ils montrent leur solidarité envers les Nasrides en leur envoyant de l'argent, faute de pouvoir leur fournir une aide militaire. Des contacts se nouent avec des pirates d'Afrique du Nord en vue de secourir Grenade. En 1487, Ferdinand apprend que certains de ses vassaux musulmans du royaume de Valence se sont rendus auprès du sultan d'Istanbul pour lui conseiller une expédition contre l'Espagne. Si ces actions n'impliquent qu'une minorité d'individus, elles témoignent de la persistance d'un fort sentiment d'appartenance au monde islamique.

Le décret d'expulsion des musulmans de Castille de 1502 n'a réalisé qu'une partie du dessein d'éradication de l'islam porté par les Rois Catholiques. Dans les États de la couronne d'Aragon, la conversion des musulmans n'est encore qu'une perspective lointaine. Là subsistent les limitations imposées au culte musulman après la Reconquête : interdiction d'appeler à la prière par la voix du muezzin et de construire de nouvelles mosquées, imposition d'un signe distinctif (un vêtement

1. M. D. Meyerson, *op. cit.*, p. 48.

bleu), obligation de chômer le dimanche sauf pour le travail des champs. Sur le terrain, ces normes semblent mal appliquées. Musulmans et chrétiens portent des vêtements semblables. Dans la localité de Tortosa, des musulmans venus de divers États aragonais ont pris l'habitude de se rassembler lors de leurs grandes fêtes dans l'église de Notre-Dame de la Rapita, sans que les autorités locales ne les en empêchent. Ferdinand tend à conserver le régime de tolérance accordé aux mudéjars en appliquant plus strictement les normes de séparation entre les deux communautés, dans la ligne du droit canonique. Ainsi, il ordonne en 1486 que la législation sur les signes distinctifs soit observée. Deux ans plus tard, il entreprend de mettre un terme aux rassemblements festifs de Tortosa[1].

Cette politique restrictive de Ferdinand recueille l'adhésion de la population chrétienne. La coexistence habituellement paisible des deux communautés n'empêche pas les sentiments de méfiance des chrétiens envers les musulmans, soupçonnés de manquer de loyauté envers les autorités. L'hostilité diffuse de la population majoritaire repose sur des motivations complexes. Les historiens, dans les années 1970 surtout, ont insisté sur ses composantes socio-économiques : les musulmans apparaissent comme des concurrents sur le marché du travail et dans les activités économiques. Mais, dans une société où l'appartenance religieuse fixe l'identité des individus et des groupes les uns par rapport aux autres, les haines éventuellement nourries par des motifs matériels s'expriment avant tout sur le mode de l'affrontement entre chrétiens et musulmans. L'histoire du royaume est ponctuée par des violences entre les uns et les autres ; les révoltes de mudéjars contre la domination des chrétiens, nombreuses après la Reconquête, ont laissé la place, à la fin du XIV^e^ siècle, aux attaques de chrétiens contre des quartiers musulmans, dans les périodes de crise économique. En juin 1455 éclate l'*avalot* de la Fête-Dieu, une révolte populaire dirigée par les autorités urbaines de Valence : aux cris de « Que les musulmans se fassent chrétiens, ou qu'ils meurent ! », une population de miséreux se met en marche contre la *morería*, cible facile[2].

Dans ce domaine, les artisans et les marchands ont pu se montrer sensibles à des courants de pensée hostiles aux infidèles. Les idées du franciscain Francesc Eiximenis, qui a rédigé la plus grande partie de son

1. *Ibid.*, p. 45.
2. *História del país valencià*, vol. II, *De la conquesta a la federaciò hispànica*, E. Belenguer (éd.), Barcelone, 1989, p. 323-324.

œuvre à Valence à la fin du XIV[e] siècle, sont d'autant plus influentes qu'elles sont exprimées en langue catalane et non en latin. Son monumental traité *Le Chrétien* est publié en 1484-1499. Or Eiximenis peut être considéré comme un partisan de la rigueur dans le traitement des infidèles. Il se fait le relais des idées de Duns Scot, le théologien franciscain dont nous avons déjà suggéré l'influence auprès des Rois Catholiques et de leur entourage. Eiximenis estime lui aussi que les enfants des infidèles qui seraient convertis sur l'intervention du prince pourront donner de bons chrétiens dans les générations suivantes ; il est l'ardent défenseur des mesures de limitation imposées aux musulmans, en particulier sur l'invocation de Mahomet du haut des minarets, interdite par le concile de Vienne en 1312 et par le roi d'Aragon en 1318. Les musulmans avaient obtenu des dérogations locales et certains seigneurs négligeaient de sévir contre cette pratique. Le franciscain se situe dans le droit fil de la législation canonique quand il rappelle que les chrétiens ne doivent pas la tolérer :

> La troisième chose est que nul chrétien ne construise de mosquée aux musulmans, de synagogue aux juifs ni de temple pour les idolâtres, et qu'il ne permette pas qu'en un lieu élevé leurs alfaquis ou d'autres puissent louer et exalter le nom de leurs dieux étrangers ou de leurs cérémonies, et spécialement de ce traître scélérat, fils du diable et trompeur du monde, appelé Mahomet de la Mecque. S'il le permettait au contraire, s'il est chrétien, qu'il sache que son lignage ne durera pas longtemps, qu'il n'aura pas de longue descendance et que Dieu condamnera son âme à de grands tourments, en raison du grave manque de respect envers Lui des chrétiens qui permettent cela [1].

Si le clergé local semble favorable au maintien du *statu quo*, l'Inquisition est décidée à faire reculer l'islam dans le royaume. Seule institution commune aux différents États de la couronne d'Aragon où elle a été établie en 1483, elle est l'un des instruments de l'autorité royale car la lutte contre l'hérésie prime sur le respect des lois (appelées fors) et des privilèges de ces États. Sa fondation a d'ailleurs suscité de violentes résistances. À Valence, Ferdinand a imposé l'installation du tribunal inquisitorial en dépit des protestations de ses vassaux qui y voyaient une violation des privilèges accordés autrefois par le roi Jacques I[er]. Le territoire placé sous la juridiction de ce tribunal s'étend du sud de Tarragone au nord d'Alicante ; en 1517 y est rattachée la région de Teruel, située dans le royaume d'Aragon. Certes, les *conversos* issus du judaïsme sont bien la cible principale de l'Inquisition : avant 1530, ils

1. F. Eiximenis, *Dotze llibre del Crestià*, 2[o] par., Gérone, 1986, p. 372.

représentent plus de 90 % des condamnés. Mais, dans le même temps, les inquisiteurs se donnent pour mission la défense de la foi sous tous ses aspects. En 1506, ils menacent d'excommunier et de mettre à l'amende, pour 500 florins d'or, les officiers des seigneuries situées au sud de la rivière Jijona, pour voir autorisé l'appel à la prière musulmane, y compris par la sonnerie d'une corne. Cette mesure touche des régions où la paysannerie musulmane est nombreuse, par exemple sur les terres du marquis de Denia ou du comte de Cocentaina. Aussi suscite-t-elle des protestations des trois ordres (clergé, noblesse et villes) représentés aux Cortes du royaume, l'assemblée au cours de laquelle sont promulgués les fors et qui accorde des subsides au roi[1].

La tolérance des pratiques islamiques est un enjeu entre les différents acteurs du jeu politique local, les inquisiteurs d'un côté, et de l'autre les seigneurs, le clergé et les villes qui, eux, ont tout intérêt au maintien d'une population musulmane paisible. La richesse des seigneurs, et en particulier des premiers d'entre eux (l'amiral d'Aragon, les ducs de Segorbe et de Gandía, les marquis de Denia et d'Elche, les comtes d'Oliva, d'Albaida et de Cocentaina), repose essentiellement sur l'exploitation de la paysannerie musulmane fixée sur leurs terres. La capitation, les corvées, services personnels et autres droits seigneuriaux, ainsi que le droit de mosquée, taxe par laquelle ces dépendants achètent le droit de pratiquer leur religion et de conserver leurs lieux de culte : autant de revenus pour les seigneurs, qui voient dans leurs vassaux musulmans une ressource économique bien supérieure à celle que représentent leurs vassaux chrétiens. Cette donnée fournit la clef du comportement des barons valenciens à l'égard des mudéjars, puis, plus tard, des morisques : c'est dans le conservatisme des couches sociales dominantes que réside la principale force de résistance à la conversion des musulmans, comme à toute égalisation des conditions entre les musulmans convertis et les vieux chrétiens.

Ferdinand n'est pas en situation d'imposer, dans ses États de la couronne d'Aragon, une politique de conversion aussi volontariste qu'elle l'a été en Castille. Accaparé par de coûteuses conquêtes, celles qui, notamment, doivent assurer la protection du royaume de Valence en l'intégrant dans un ensemble méditerranéen, il est contraint de composer avec les forces politiques locales pour obtenir des Cortes les subsides nécessaires aux opérations militaires. Car, s'il s'est attaché à consolider l'autorité royale dans ses États, celle-ci y reste toujours limi-

1. M. D. Meyerson, *op. cit.*, p. 43-44.

tée par le régime de monarchie contractuelle en vigueur : les volontés du roi ne peuvent que rarement prévaloir sur les privilèges et libertés de ses vassaux. Au sein des Cortes, les nobles et les villes opposent de fortes résistances aux demandes financières de Ferdinand, même lorsqu'elles concernent directement la défense des côtes. D'ailleurs, le roi n'exerce vraiment son contrôle que sur les villes et les territoires du domaine royal. Sur leurs propres terres, les seigneurs exercent un pouvoir d'oppression sur leurs dépendants dont le *ius maletractandi*, le « droit de maltraiter » les paysans, en Aragon et en Catalogne, est le symbole. Le banditisme et le brigandage, la contrebande, la corruption et les luttes entre familles rivales impliquent fréquemment des seigneurs dont les exactions ne sont guère punies.

Les limitations de la politique de Ferdinand apparaissent bien lors des Cortes d'Aragon, de Valence et de Catalogne réunies à Monzón en 1510. D'un côté, le roi s'engage à poursuivre l'expansion de la couronne d'Aragon en Afrique du Nord et, si possible, à parvenir jusqu'à Jérusalem[1]. D'ailleurs, au même moment, le pape Jules II lui confère le titre de roi de Naples et de Jérusalem qui entérine la conquête du sud de l'Italie. On retrouve ici la composante messianique du personnage de Ferdinand, sur lequel reposent les espoirs de destruction de l'islam. Mais les Cortes réunissent à cette occasion leurs critiques contre l'Inquisition, toujours accusée d'être contraire aux fors et de refuser toute garantie aux accusés. Le roi doit aussi calmer les inquiétudes des seigneurs qui redoutent la mise en route, dans la couronne d'Aragon, d'une politique de christianisation similaire à celle de la Castille.

Depuis les soulèvements dans le royaume de Grenade et le baptême des rebelles vaincus, la rumeur d'une prochaine conversion forcée court parmi les musulmans du royaume de Valence : en février 1500, les jurats de la capitale en informent Ferdinand. Rapidement, le roi envoie ses ordres dans les régions les plus peuplées de musulmans, de Castellón de la Plana à Vall de Uxó en passant par les grandes villes telles que Valence, Xátiva et Alzira ; il dément la rumeur avec fermeté, condamne ceux qui la propagent et proclame que « notre foi catholique, dans la conversion des infidèles, n'admet ni la violence ni aucune force, mais une entière liberté et dévotion ». C'est répéter, pratiquement, les propos tenus lors de la conversion des musulmans de Grenade. Malgré ces assurances, des musulmans de

1. J. Pardo, *op. cit.*, p. 60.

Catalogne et d'Aragon s'enfuient vers l'Afrique via le port de Valence, ce qui vaut au bailli général de recevoir des blâmes.

La tension monte encore après le décret d'expulsion générale des musulmans de Castille de février 1502. En avril, les seigneurs du royaume de Valence informent Ferdinand que leurs vassaux musulmans sont gagnés par la panique. Ils seraient convaincus que l'Inquisition a planifié leur conversion en prenant pour prétexte que les alfaquis, dans les mosquées, proclament la supériorité de l'islam sur le christianisme. L'Inquisition ne vient-elle pas d'arrêter deux musulmans, accusés d'avoir menacé des coreligionnaires pour les dissuader de recevoir le baptême ? Une révolte semble imminente, alors qu'il y a dans le royaume, estime-t-on alors, plus de 22 000 foyers musulmans bien armés et capables de communiquer entre eux. Dans ces circonstances, tout mouvement du pouvoir royal à leur encontre entraînerait des affrontements et la ruine générale [1].

Ces avertissements des seigneurs coïncident avec une recrudescence de la piraterie en 1502 et 1503, et avec un important mouvement d'émigration vers l'Afrique du Nord. Les deux éléments sont liés. L'émigration illégale est un baromètre de la confiance des musulmans à l'égard du pouvoir chrétien. Les pirates (parmi lesquels se trouvent, paraît-il, nombre d'exilés du royaume de Grenade) attaquent les bourgades de la côte : par exemple, en août 1503, une troupe de 600 hommes débarque à Cullera, à une trentaine de kilomètres seulement au sud de Valence, brûle la localité et s'empare d'au moins 200 habitants. Les pirates aident aussi les musulmans locaux à s'embarquer pour des terres islamiques. En 1503, aux Cortes de Barcelone, Ferdinand doit réitérer ses assurances contre les conversions forcées. Il s'ensuit un retour au calme relatif, et même quelques retours d'Afrique du Nord.

Mais l'expulsion des musulmans de Castille a perturbé les relations entre musulmans et chrétiens dans le royaume de Valence en renforçant la méfiance réciproque. Aux Cortes de 1510, Ferdinand promulgue le for *Dels moros que no sien fets cristians per força* qui garantit que les musulmans ne seront ni expulsés ni convertis de force :

> Nous statuons que les musulmans vivant, résidant et habitant dans les cités et les villes royales et dans les autres cités, villes, localités et hameaux de seigneuries relevant de l'Église, de nobles (Grands et chevaliers), de bourgeois ou de toute

1. M. D. Meyerson, *op. cit.*, p. 91-94.

autre personne ne doivent pas être expulsés du royaume de Valence, ni des cités et villes royales de celui-ci, ni contraints et forcés de se faire chrétiens[1].

Par ce texte, Ferdinand tente une fois encore de rassurer les partisans du *statu quo*, non pas seulement par une simple déclaration royale mais par un for voté en Cortes. Pour autant, quelle garantie offre-t-il à ceux qui redoutent une christianisation autoritaire ? En réalité, le meilleur rempart des musulmans est l'autorité personnelle du Roi Catholique, son sens des équilibres politiques propres à ses États qui l'a conduit à maintenir le régime de coexistence entre chrétiens et musulmans. Avec sa mort, le 23 janvier 1516, s'ouvrent les dernières années de l'islam dans la couronne d'Aragon.

La succession des Rois Catholiques, en raison du décès prématuré de leurs deux aînés, le prince Jean et la princesse Isabelle mariée au roi de Portugal Manuel Ier, échoit à leur troisième enfant, Jeanne, veuve de l'archiduc Philippe de Habsbourg. Écartée du pouvoir en raison de troubles mentaux, la reine Jeanne que le XIXe siècle surnommera « la Folle » survivra jusqu'en 1555, mais en 1516 c'est son fils Charles, entré dans sa dix-septième année et éduqué en Flandres, qui se fait proclamer roi de Castille et d'Aragon. De sa grand-mère Marie de Bourgogne, il tient déjà les riches provinces des Pays-Bas et la Franche-Comté. Il y joint en 1519 le legs de son grand-père l'empereur Maximilien : les États héréditaires des Habsbourg. Si la puissante couronne de Castille peut encore prétendre constituer une pièce maîtresse de cet immense empire, les États de la couronne d'Aragon se trouvent relégués à un rang secondaire.

Le premier séjour du jeune Charles auprès de ses sujets d'Espagne témoigne de leur incompréhension réciproque. Débarqué le 18 septembre 1517 dans les Asturies avec sa cour de Flamands ambitieux et avides, Charles laisse mourir le cardinal Cisneros sans même lui rendre visite. Pour se faire proclamer roi, il réunit les Cortes de Castille puis celles d'Aragon, et enfin les Cortes de Catalogne qui commencent en février 1519. Il n'entre même pas dans le royaume de Valence. La nouvelle de la mort de l'empereur Maximilien l'atteint dans la capitale catalane. Désormais, il est tout à la partie qu'il joue contre François Ier pour être élu à la dignité impériale, à laquelle il parvient le 28 juin par les suffrages des Électeurs réunis à Francfort. Ayant réuni à la hâte les Cortes de Castille en Galice, afin d'obtenir des subsides nécessaires à son

1. F. Fernández y Gonzalez, *op. cit.*, p. 441.

voyage de couronnement en Allemagne, et confié le gouvernement de la Castille au cardinal Adrien d'Utrecht, un éminent humaniste qui fut autrefois son précepteur, Charles s'embarque à La Corogne le 20 mai 1520.

### *La* Germania *contre les musulmans*

En son absence, les mécontentements accumulés en Castille contre l'intégration du territoire à un ensemble disparate d'héritages, où les intérêts de la glorieuse *Hispania* risquent bien de passer après ceux des Pays-Bas et de l'Allemagne, s'expriment sur le mode de la révolte urbaine : Tolède donne le signal d'un mouvement qui, à la fin de l'été 1520, parvient à fédérer quatorze cités castillanes dans une *Santa Junta de Comunidad*, d'où le nom de *Comunidades* donné à cet épisode. Mais les révoltés échouent à obtenir le soutien de la reine Jeanne, recluse à Tordesillas. Quant aux grands nobles, ils restent le soutien de la Couronne contre les villes révoltées. L'écrasement des derniers *Comuneros* à Villalar de Campo le 21 avril 1521 permet le retour à l'ordre. Pendant ce temps, Charles Quint et François I$^{er}$ se disputent le Milanais, le Luxembourg et la Navarre. Profitant de ces guerres entre souverains chrétiens, le jeune sultan Soliman s'empare de Belgrade en août 1521 avant d'assiéger Rhodes, place forte des Hospitaliers en Méditerranée orientale, durant l'été suivant. L'Empereur doit aussi faire face, en Allemagne, à l'inquiétante progression de la doctrine répandue par Martin Luther. À la Diète de Worms en avril 1521, le théologien de Wittenberg a refusé de se soumettre à Charles qui, de son côté, se trouvait tenu d'écraser l'hérésie en vertu de sa mission impériale de défense de la foi. Dans les décennies suivantes, l'éclatement de la chrétienté, l'impuissance de la papauté et de l'Empereur à ramener les protestants dans l'obéissance tant par la discussion que par les armes et, plus généralement, le sentiment des catholiques d'être assiégés par les hérétiques, d'un côté, et par les Turcs, de l'autre : tous ces éléments forment un arrière-plan essentiel des événements qui surviennent en Espagne.

Pour l'heure, dans les préoccupations de l'Empereur, les royaumes d'Espagne semblent relégués en position subalterne. Plus encore que la Castille, le royaume de Valence est laissé dans un relatif abandon. La politique aragonaise est entrée en sommeil avec la mort de Ferdinand. Pourtant la menace turque se précise en Méditerranée occidentale. La

défaite des Mamelouks d'Égypte face à la puissante armée ottomane à l'été 1516 avait permit à Sélim Ier d'agrandir son empire jusqu'au golfe de Syrte. Soliman entend poursuivre cette expansion. Avec son appui, Kheir-ed-Din Barberousse s'implante à Alger, recevant d'Istanbul des galères et des janissaires qui lui permettront d'accéder, au cours des années 1520, au rang de puissance régionale. On voit alors, depuis les côtes du royaume de Valence, croiser bien des navires turcs ou barbaresques. Les débarquements sont rares, mais cruels. En septembre 1518, le village de Rojales, au sud d'Alicante, est attaqué et incendié par une flotte venue de Tétouan. La plupart des 50 habitants sont capturés par les pirates. L'année suivante, au mois de juin, une escadre barbaresque fait une apparition menaçante au large de Javea.

Contre les pirates, les Valenciens demandent des secours. Charles, que sa propagande électorale présente comme le champion de la chrétienté mais qui consacre ses ressources à l'élection impériale, ordonne aux autorités du royaume d'assurer la défense du territoire. Alors, dans l'improvisation, le gouverneur royal Lluis de Cabanylles laisse les corporations d'artisans de la capitale s'organiser militairement. La ville, désolée par une épidémie de peste, a été désertée par ses élites. Le gouverneur lui-même s'est installé hors les murs. Les corps de métiers sont maîtres du terrain. Ils s'unissent dans une ligue ou confraternité, une *Germandat* (*Germania*, en castillan), terme qui donne son nom au mouvement[1].

La révolte dite de la *Germania*, commencée à l'automne 1519, bouleverse le royaume de Valence jusqu'en 1523. Se déroulant très à distance des régions où s'affrontent l'Empereur et le roi de France, elle met aux prises des acteurs de second rang, le vice-roi et les seigneurs, d'une part, de l'autre des roturiers issus des corps de métiers qui mènent les troupes populaires des *agermanados* – ceux qui sont entrés dans la *Germania*. Les enjeux de cette guerre civile sont, à première vue, strictement locaux. Les corps de métiers dénoncent avant tout l'oppression du conseil municipal où nobles et bourgeois monopolisent le pouvoir aux dépens des artisans. Ces derniers veulent rétablir la justice et le « bon gouvernement ». La *Germania* reçoit à ses débuts l'autorisation de Charles qui, au même moment, se heurte à l'opposition des nobles du royaume : en effet, ceux-ci refusent de lui prêter serment comme roi tant qu'il ne se rendra pas en personne sur place pour la cérémonie,

1. J. Pardo, *op. cit.*, p. 77-92 ; Vicent L. Valles Borras, *La Germania*, Valence, 2000, p. 15-23.

comme l'exigent les fors. Le cardinal Adrien d'Utrecht est envoyé à Valence en négociateur et, en février 1520, la milice urbaine de 8 000 fantassins constituée par le Conseil des Treize (l'organe de commandement des artisans) défile en sa présence. Forte du soutien royal, la *Germania* exige la participation au pouvoir municipal et s'engage dans une confrontation avec le nouveau vice-roi, le comte de Melito Diego Hurtado de Mendoza.

À partir de juillet 1520, la révolte se diffuse dans le royaume. Plusieurs villes se joignent à la *Germania* telles que Xátiva, Alzira et Orihuela qui relèvent du domaine royal, et quelques localités des terres seigneuriales. Le vice-roi doit se réfugier à Denia. Soutenu par les grands nobles, il organise deux armées, au nord et au sud du pays. Des émissaires royaux tentent de négocier la soumission du Conseil des Treize. Mais, au sein du mouvement, les modérés conduits par Joan Llorenç, qui avait présidé au début des événements, se voient débordés par les radicaux conduits par Vicent Peris. La révolte tourne à la guerre ouverte. Les troupes de Peris, après avoir pris la forteresse de Xátiva, livrent bataille le 25 juillet 1521 devant Gandía contre l'armée royale du Sud. Celle-ci réunit les forces du vice-roi, du duc de Gandía et des comtes d'Oliva et de Cocentaina, avec la cavalerie seigneuriale et des fantassins recrutés parmi les vassaux musulmans des grands nobles. Les rebelles remportent la victoire, si bien que le vice-roi doit se réfugier dans le nord du royaume, au château de Peñiscola. C'est durant cet été 1521, après leur victoire de Gandía, que les troupes de la *Germania* se répandent dans les campagnes et s'attaquent aux quartiers ou aux villages peuplés de musulmans.

Les chroniques de la *Germania* ne s'étendent pas sur l'hostilité des rebelles à l'encontre des musulmans. Il s'agit pourtant d'une composante essentielle du mouvement. Le début de la révolte a pour toile de fond les mouvements inquiétants des navires barbaresques. Le discours de Joan Llorenç aux artisans de Valence en août 1519, tel qu'il est rapporté par le chroniqueur Martin de Viciana, insiste sur cette menace qui rend nécessaire l'armement des corps de métiers : Llorenç compte 13 navires sur la côte et 25 000 foyers d'infidèles dans le territoire, qui sont autant d'ennemis pour le royaume [1]. Peut-être pour éviter que les musulmans n'aident les pirates, les *agermanados* proposent au conseil municipal, le 4 décembre 1520, que la loi sur le port du signe distinctif

1. M. de Viciana, *Libro quarto de la Cronica de la inclita y coronada de Valencia* […], Barcelone, 1566, f. 5 r.

soit mise en application : « Ils sont habillés et bien vêtus et parlent aussi clairement que s'ils étaient chrétiens. »[1] À cette époque, l'intégration des musulmans à la société majoritaire, au moins par la langue et par le costume, est considérée comme un danger pour la sécurité publique. De plus, Joan Llorenç est influencé par les prophéties d'Arnaud de Villeneuve et les écrits d'Eiximenis, notamment par l'idée que le « bon gouvernement » ne peut s'accommoder de la présence des infidèles[2].

Durant les mois suivants, les musulmans passent, aux yeux des révoltés de plus en plus radicaux, de la situation de complices potentiels des pirates barbaresques à celle de suppôts de Satan. Vicent Peris trouve son inspiration dans le traité *De la venue de l'Antéchrist* de Joan Alamany, publié en 1480 en langue catalane et réédité fin novembre 1520 à Valence, peut-être sous le patronage du Conseil des Treize. Alamany, un religieux mal connu, peut-être franciscain et d'origine germanique, a composé son traité en latin dans la première moitié du XV^e siècle. Il décline les idées prophétiques et millénaristes dans une version radicalement démocratique et subversive. Les nobles sont désignés comme des exploiteurs du peuple, coupables de tolérer dans leurs domaines la présence des ennemis de la foi. Deux personnages, le Nouveau David, un saint pape réformateur de l'Église, et l'*Encubierto*, mystérieux empereur des Derniers Temps, doivent établir le Millénaire de paix après avoir éliminé les nobles et les infidèles qui font obstacle à l'unité du peuple chrétien. Chez Alamany, il est bien question de baptêmes en masse :

> Les juifs et les agaréniens [*musulmans*] seront faits chrétiens, et baptisés et lavés de l'eau du salut. […] Leur multitude sera si grande que l'on ne pourra observer l'ordre rituel du baptême. Ils seront seulement baptisés en leur versant de l'eau sur la tête[3].

Les *agermanados* retiennent cette leçon. Faute de renverser la puissance des seigneurs, la révolte des artisans prend des allures de croisade contre les éléments les plus faibles et les plus détestés, ces infidèles qui font la fortune des grands nobles et qui servent dans l'armée royale. Sorties de Valence au début de l'été, les troupes de la *Germania* s'attaquent presque systématiquement aux *morerías* situées sur leur route et les mettent à sac.

1. Cité par V. L. Valles Borras, *op. cit.*, p. 258.
2. *Ibid.*, p. 28-43 ; A. Milhou, *op. cit.*, p. 271-277. Sur l'angoisse eschatologique des années 1520, voir D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion, vers 1525 - vers 1560*, Seyssel, 1990, p. 114-119.
3. Cité par V. L. Valles Borras, *op. cit.*, p. 38.

Les chroniqueurs, partisans du pouvoir royal, ont hiérarchisé les événements en fonction du goût de l'époque pour les actions militaires et les éloquents discours des protagonistes. Les violences perpétrées par les *agermanados* sur les musulmans ne leur ont pas semblé dignes de mémoire. De la part des gens du peuple enrôlés dans la rébellion contre la Couronne, on ne pouvait pas s'attendre à mieux ; et les victimes, les paysans musulmans, n'avaient aucun titre à la compassion des élites cultivées qui formaient le public de ces chroniques. Que les exactions de la soldatesque aient conduit à une vague de conversions au christianisme n'était ni surprenant ni scandaleux, car l'histoire en offrait bien des exemples. D'ailleurs, quelques années plus tard, l'Empereur lui-même avait reconnu la validité de ces baptêmes. Aussi les auteurs n'ont-ils retenu qu'un épisode, le plus révélateur de l'ignominie des rebelles : le massacre des nouveaux convertis de Polop commis en août 1521.

Les circonstances en sont les suivantes. Alors que Vicent Peris écumait avec ses troupes les terres des seigneurs au sud de Gandía, des musulmans, par familles entières, avaient cherché refuge à Polop, baronnie de don Alonso Fajardo située dans une région montagneuse. Peris se présenta alors devant le château, une forteresse de l'époque almohade défendue par quelques soldats chrétiens :

> Vicent Peris ordonna aux chrétiens de lui livrer le château et aux musulmans de se faire baptiser. Ils refusèrent d'obéir. Alors il installa son artillerie et bombarda la place très rudement, pendant quatre jours. Les assiégés, ne recevant pas de secours, durent négocier avec Vicent Peris. Ils convinrent de livrer le château et de lui donner une certaine somme, et que les musulmans se feraient baptiser sous condition que leurs personnes et leurs biens seraient saufs. Selon cet accord, les musulmans furent baptisés et faits chrétiens.
> Puis Vicent Peris leur ordonna d'entrer dans la barbacane, parce que, disait-il, on l'avait averti que 3 000 musulmans de Chirles, dans la même baronnie de Polop, venaient secourir Polop. Il retenait donc prisonniers les nouveaux chrétiens et, à son grand regret, il ne pouvait s'emparer des bijoux d'or et d'argent ni des vêtements des femmes morisques. Alors on accusa les gens retenus dans la barbacane de s'être entendus avec les musulmans de Chirles pour qu'ils arrivent et tuent Vicent Peris et sa compagnie. Sur cette accusation, ils se mirent en mouvement : « À mort ! À mort ! » C'est ainsi que, le 17 août, plus de 800 baptisés furent massacrés, et les assassins s'emparèrent des riches dépouilles qu'ils convoitaient [1].

1. M. de Viciana, *op. cit.*, f. 166 v. - 167 r. Voir aussi Guillem Catala de Valeriola, « Breu Relacio de la Germania de Valencia », E. Durán (éd.), *Les cròniques valencianes sobre les Germanies de Guillem Ramon Català i de Miquel García (segle XVI)*, Valence, 1984, p. 241-243.

Pour Viciana, l'infamie, dans cette affaire, ne réside pas dans la conversion forcée des musulmans, mais bien dans la trahison de la parole donnée par les vainqueurs, ainsi que dans la qualité de baptisés des victimes, puisque, en principe, le baptême protège du pillage. L'épisode met en évidence les ambiguïtés du comportement des rebelles. Ils poursuivent deux objectifs qui sont contradictoires, baptiser les infidèles (ce qui suppose de les épargner) et les voler. Le massacre des nouveaux baptisés permet à Vicent Peris de résoudre ce dilemme. Dans bien d'autres localités, le passage des bandes rebelles aboutit à la conversion des musulmans et se présente bien comme un moyen d'éviter pillage et massacre.

*« Qu'ils se fassent chrétiens ou qu'ils meurent ! »*

Les événements de l'été 1521 nous sont connus par les chroniques et par les dépositions recueillies par l'Inquisition dans les trois années suivantes, en particulier la grande enquête de l'automne 1524, réalisée à l'initiative de l'Inquisiteur général Alonso Manrique afin de pouvoir juger de la validité des baptêmes des musulmans. Étant donné la brièveté des chroniques sur les conversions forcées, cette grande enquête est un document exceptionnel, bien qu'elle ne couvre pas l'ensemble des régions traversées par les rebelles. Les 131 témoignages réunis là croisent plusieurs points de vue, ceux des prêtres qui ont procédé aux baptêmes, souvent par équipes, et ceux des habitants des localités, paysans, artisans ou notables, qui y ont assisté et participé, accompagnant les convertis et leur servant de parrains[1]. À partir de ces sources, Rafael Benítez Sánchez-Blanco a dressé la carte et la chronologie des baptêmes[2]. Le territoire concerné se trouve au sud de Valence. Il couvre *grosso modo* un carré d'environ 50 km de côté, délimité par le cours du Jucar au nord, celui du Serpis au sud, le littoral à l'est et des reliefs à l'ouest. C'est donc une petite fraction seulement du royaume de Valence, mais il s'agit d'une région agricole prospère qui concentre des seigneuries emblématiques du pouvoir nobiliaire.

1. *Informatio recepta super conversione Sarracenorum ad fidem catholicam* […], University of Pennsylvania, Rare Books and Manuscripts Library, codex 1078 (*Informatio*).

2. R. Benítez Sánchez-Blanco, « El verano del miedo : conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares », *Estudis*, 22, 1996, p. 27-51.

Au fil des témoignages, on peut reconstituer le déroulement des conversions. L'attaque de la *morería* de Valence par les *agermanados*, le 20 mai 1521, fait figure de prélude. C'est après la prise du château de Xátiva et leur grande victoire du 25 juillet à Gandía que les troupes rebelles passent à l'action sur les terres du duc de Gandía et du comte d'Oliva. Tandis que nombre de chrétiens s'enferment chez eux par peur des violences et des pillages, les rebelles semblent galvanisés par la victoire, renversement de l'ordre établi qui semble annoncer de plus grands changements encore.

Ils s'en prennent aussitôt à la *morería* de Gandía, rejoints par des soldats de l'armée royale vaincue, pour dépouiller les musulmans. Parmi ces derniers, plusieurs groupes parviennent à se réfugier chez des chrétiens. D'autres sont capturés et, pour éviter d'être frappés, s'écrient « Chrétiens, chrétiens ! » en signe de soumission[1]. Ils sont alors conduits en troupeaux par les soldats vers la collégiale de Santa María, l'église paroissiale achevée au début du siècle. Les soldats hurlent « Mort aux musulmans ! » ou « Baptisez-vous, chiens ! »[2]. Sur le seuil de l'église gît un homme, blessé à l'arme blanche ; arrivant sur place, le chanoine Vilarnau le baptise par précaution. Les soldats entrent dans l'édifice et présentent brutalement les musulmans aux prêtres qui se trouvent là : « Baptisez ces gens, baptisez-les ! »[3] Le vicaire Martín García, en sa qualité de curé, doit ouvrir les fonts baptismaux et se mettre au travail, assisté de quelques chanoines, les sacristains Francisco Vilarnau et Francisco Royo, ainsi que Pere Roqua et Fernando Pérez[4]. Pendant ce temps, la foule d'environ 200 personnes massée dans la collégiale est grossie par les familles qui s'étaient cachées chez des chrétiens, par exemple chez le marchand Miguel Salleles (qui reste prudemment chez lui, laissant partir la cinquantaine de personnes qu'il abritait) ou chez le syndic Melchior Ferrer qui, pris de compassion pour ces gens en pleurs, les accompagne jusqu'au baptême pour leur sauver la vie[5]. Dans l'église même, les soldats ne se retiennent pas de voler les musulmans ; l'un d'eux déchire l'oreille d'une femme en lui arrachant ses pendants d'oreilles, ce qui choque le chanoine Royo[6].

1. Antonio Ginto, marchand, *Informatio*, f. 129.
2. Martin Garcia, prêtre, *ibid.*, f. 127-128.
3. Francisco Joan Vilarnau, prêtre, *ibid.*, f. 128-129.
4. Fernando Pérez, prêtre, *ibid.*, f. 131-132.
5. Miguel Salleles, marchand, *ibid.*, f. 130-131 ; Melchior Ferrer, syndic, *ibid.*, f. 134-135.
6. Francisco Royo, prêtre, *ibid.*, f. 135-136.

Le *Rituel* du diocèse de Valence en vigueur durant ces années donne des indications précises sur la célébration du baptême, dont les règles ont été établies, pour l'essentiel, dans le *Décret* de Gratien. Lorsqu'il baptise un individu qui n'a pas reçu les trois mois d'instruction préalable, le curé doit être pourvu de l'autorisation du vicaire général du diocèse. Les baptêmes doivent être administrés individuellement, chaque adulte répondant pour lui-même. Sur le seuil de l'église, le candidat au baptême fléchit le genou devant le prêtre qui l'accueille par cette question, en langue valencienne : « Es-tu baptisé ? », à quoi l'autre répond, dans la même langue : « Non. » Le prêtre poursuit : « Quel est ton nom ? », puis le dialogue s'engage : « Que demandes-tu ? – La foi du Christ. » Le prêtre reprend : « La foi du Christ, que te donnera-t-elle ? », et le futur baptisé lui répond : « La vie éternelle. » Le prêtre exhorte alors celui-ci à se repentir de ses péchés passés et se dit prêt à le recevoir dans l'Église, par le baptême. À ce discours, l'adulte répond par une profession de foi.

On procède ensuite comme pour le baptême des enfants : le prêtre met de la salive sur son doigt et touche les oreilles du candidat (pour les ouvrir à la doctrine) puis ses narines (pour qu'il sache distinguer la bonne odeur de la foi chrétienne). Ayant tracé une croix sur le front et la poitrine du futur baptisé, il l'asperge d'eau bénite. Il enchaîne avec un exorcisme et des prières en latin (*Pater Noster*, *Credo*), avant de procéder à l'onction d'huile sur la poitrine et entre les épaules du futur baptisé. Vient alors le moment solennel où le prêtre pose la question : « *Vis baptizari ?* » (« Veux-tu être baptisé ? »), à quoi l'autre répond : « *Volo* » (« Je le veux »). Cette demande de consentement, suivie de la réponse, est faite à trois reprises. Le prêtre peut alors prononcer la formule sacramentelle « *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, Amen* » (« Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, Amen »). Il verse de l'eau sur la tête du baptisé. L'onction du chrême sur la tête, qui vient ensuite, symbolise la rémission des péchés. Enfin, le prêtre place sur la tête du baptisé une coiffe blanche, le chrémeau, vêtement qui manifeste le changement de vie du nouveau chrétien. Celui-ci reçoit, dans la main droite, un cierge allumé, symbole de la lumière du Christ et du renoncement aux ténèbres. Des bénédictions et la lecture du début de l'évangile de Jean concluent la célébration[1].

1. *Ordinarium… sedis Valentiae de ministratione sacramentorum secundum consuetudinem alme metropolitane sedis Valentiae*, Valence, 1514, f. 27-38. Sur le chrémeau, voir *Dictionnaire alphabético-méthodique des cérémonies cérémonies et des rites sacrés… d'après l'abbé Boissonnet*, Paris, 1847, t. 1, p. 179-243.

Le 25 juillet 1521, dans la collégiale de Gandía, la célébration du baptême est réduite aux éléments essentiels du rite. Les musulmans sont conduits par petits groupes devant les fonts baptismaux. Le prêtre leur pose à chacun, une ou deux fois, la question « *Vis baptizari ?* ». Chacun lui répond « *Volo* », puis le prêtre prononce la formule « *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, Amen* ». Sur ceux qui sont près de lui, le célébrant fait un signe de croix, tandis qu'il verse de l'eau, avec les mains, sur les têtes des autres. Le nombre des baptisés n'est pas connu avec précision : pressés par les soldats, les prêtres n'ont pas eu le temps d'en dresser la liste. Cependant Martín García estime avoir baptisé près de 200 personnes ce jour-là, et son collègue Royo, une soixantaine. En ville, les violences continuent : le chanoine Royo voit arriver deux blessés dans l'église. Conscient de la contrainte exercée sur les convertis, il ne parvient pas à trouver en lui l'intention de délivrer le baptême, qu'il continue pourtant à administrer. Sans faire état de leurs impressions, les autres clercs savent eux aussi qu'ils baptisent les musulmans pour leur éviter d'être tués ou volés. Un marchand, Joan Roger, se rend à la collégiale et y trouve des gens qu'il connaît, des musulmans d'Alcodar qui viennent d'être baptisés. Il les conduit chez lui, leur donne une collation puis les accompagne jusqu'à leur village ; en route, il voit des morts dans les rues et dans les maisons de la *morería*[1]. Les jours suivants, des musulmans continuent d'arriver à la collégiale pour être baptisés, sans être conduits par les soldats : le vicaire Martin García reste à son poste pendant près d'une semaine.

Le même 25 juillet, tout près de là, dans la ville comtale d'Oliva, se produisent des événements similaires. Les soldats amènent les musulmans en troupeaux depuis la *morería* vers l'église de l'hôpital de la ville. Aux cris des hommes d'armes : « Mort aux musulmans et aux nobles ! », répondent les supplications des musulmans : « Sainte Marie ! Sainte Marie ! Chrétiens ! Chrétiens ! » Plus de 300 musulmans sont ainsi poussés au baptême, et on dit que les soldats en traquent d'autres dans l'arrière-pays[2].

Les *agermanados* poussent ensuite vers le sud, à une vingtaine de kilomètres, jusqu'à Pego. Devant les enquêteurs en 1524, le vicaire du lieu, Joan Altes, se donnera le beau rôle : il a accueilli les musulmans venus spontanément lui demander le baptême

1. Joan Roger, marchand, *Informatio*, f. 137.

2. Francisco Roger, prêtre, *ibid.*, f. 103-104 ; Jaime Sala, prêtre, *ibid.*, f. 106-107 ; Joan Saster, prêtre, *ibid.*, f. 107-108.

> … parce qu'ils voyaient que cela venait de la main de Dieu et que leur secte mahométane n'était qu'une plaisanterie, et lui leur a dit de bien réfléchir, que la loi chrétienne ne prend personne par force, et que s'ils voulaient retourner dans la montagne il leur donnerait cent hommes pour les accompagner. Ils répondirent qu'ils voulaient être chrétiens et qu'ils lui demandaient de les baptiser[1].

Cependant le témoignage de deux autres prêtres, Miguel Zaragoza et Joan Machín, est accablant pour le vicaire : Altes, le lendemain de la bataille de Gandía, est allé fraterniser avec Vicent Peris, et il se vantait

> … s'il était capitaine, de convertir tous les musulmans et de les égorger, et il égorgerait en premier le comte [d'Oliva] et le duc [de Gandía][2].

Un millier de musulmans de Pego et des environs ne voient pas d'autre issue, pour sauver leurs biens et leurs vies, que de recevoir le baptême, demandant à des chrétiens de confiance, comme le paysan Joan Pintor, de les escorter jusqu'à l'église[3].

La ville comtale de Cocentaina se trouve à une trentaine de kilomètres au sud-ouest de Gandía. Quatre jours après la bataille, dans la matinée du 29 juillet, fête des saints Abdon et Servet, des troupes de vainqueurs y font irruption, se joignant à des gens d'Alcoy, localité voisine qui est aux mains des révoltés. La *morería* située au sud de la ville chrétienne est prise d'assaut et pillée. Depuis le minaret de la mosquée, un musulman tue un soldat d'un coup d'arbalète. Les soldats tuent une dizaine d'hommes en représailles. Durant les semaines précédentes, les musulmans avaient tenté d'organiser leur survie, ce qui semble indiquer que les violences pour les convertir étaient prévisibles. Tandis qu'une partie de la communauté se réfugiait dans la montagne de Bernia, près du littoral, l'alfaqui et les notables avaient fait part au vicaire Pedro Buera de leur intention de devenir chrétiens. Ils attendaient encore de voir si ceux de Valence, Alzira et Xátiva franchiraient le pas, et le vicaire leur recommandait d'y réfléchir[4]. Ces démarches sont interrompues par l'arrivée des troupes et l'attaque de la *morería*. Dans le tumulte et la confusion, des musulmans accourent vers l'église de Santa María en criant : « Chrétiens, chrétiens ! » D'autres demandent de les escorter à des laïcs parmi lesquels Onofre Calatayud, également requis d'être le parrain de nombreux baptisés, ou le marchand Alfonso

1. Joan Altes, prêtre, *ibid.*, f. 119-120.
2. Miguel Zaragoza, prêtre, *ibid.*, f. 123-124.
3. Joan Pintor, laboureur, *ibid.*, f. 124-125.
4. Pedro Buera, prêtre, *ibid.*, f. 86-87.

de Alcocer et l'apothicaire Bartolomeu Molto. Ces deux hommes signalent les pleurs des musulmans (Molto en voit aussi de « très gais », d'ailleurs)[1]. Malgré les violences qui se produisent en ville, le prêtre Francisco Tonda, qui assiste le vicaire Buera, voit les baptêmes célébrés avec l'ensemble des éléments du rituel, et son collègue Gaspar Falcón a le temps de noter les noms chrétiens des baptisés et de les donner aux intéressés[2].

Durant la même période, à Xátiva, cité du domaine royal où se trouve l'une des plus importantes *morerías* du royaume, des rebelles, rentrés dans leurs foyers après avoir combattu à Gandía, se livrent en troupe à des expéditions dans les environs. Ayant perdu un homme dans l'une de ces opérations, et voulant se venger sur les musulmans des campagnes réfugiés en ville, ils attaquent la *morería*. Le jurat Pere Candell, averti du tumulte, prend ses insignes, accourt vers le quartier musulman dont il trouve la porte incendiée, et tente de calmer les émeutiers[3]. L'épisode est aussi connu par les témoignages que trois convertis ont déposés devant l'Inquisition dès le mois de décembre 1523 : Esteve Real, qui, durant l'émeute, prend le rôle d'intermédiaire entre les musulmans et le clergé ; Joan Flaquer (qui indique son nom musulman, Azmet) ; et Perig Esparto, réfugié avec son père à Xátiva[4]. Ils font état d'un ultimatum proclamé par le capitaine Urgelles, chef de la troupe rebelle : les musulmans « étrangers » doivent choisir entre la conversion et l'expulsion de la ville. L'alternative est faussée, car, selon le prêtre Baltasar Borell, hostile à la rébellion, les musulmans qui quitteraient la ville risquent fort d'être tués[5]. La décision revient alors aux notables de la communauté. D'après Joan Flaquer, l'alfaqui vient apporter à la conversion la caution du Coran, tout en reprenant l'idéal millénariste d'unité dans la foi :

> Les musulmans tinrent leur conseil, et l'alfaqui leur dit à tous de se faire chrétiens : ils sauveraient leurs âmes, car dans le Coran il est écrit que leur loi ne pouvait atteindre les mille ans, que toute la loi devait être une, et que cela venait de la main de Dieu. Alors ils décidèrent d'aller se faire baptiser à l'église de la Seu[6].

1. Onofre Calatayud, noble, *ibid.*, f. 88-90 ; Alfonso de Alcocer, marchand, *ibid.*, f. 90-91 ; Bartolomeu Molto, apothicaire, *ibid.*, f. 99 r - 100 r.

2. Francisco Tonda, prêtre, *ibid.*, f. 92-94 ; Gaspar Falcón, prêtre, *ibid.*, f. 98-99.

3. Pere Candell, laboureur, *ibid.*, f. 49-51.

4. Esteve Real, *Informatio*, f. 30-32 ; Joan Flaquer, AHN, Inquisición (désormais Inq.), *leg.* 1055, *caja* 2, f. 23 ; Perig Esparto, *ibid.*, f. 31-32 .

5. Baltasar Borell, prêtre, *Informatio*, f. 35-36.

6. Joan Flaquer, AHN, Inq., *leg.* 1055, *caja* 2, f. 23.

Cette nouvelle stupéfie Pere Candell qui avait pris la défense des musulmans. Le tailleur Antonio Ximénez, qui a assisté à l'émeute, dénonce la présence de voyous de Xátiva et de Valence ; quant à la conversion, « il pense que c'était un prétexte pour les voler tous »[1]. Et Jerónimo Amat, qui a été témoin de l'assassinat barbare d'un néophyte, évoque « de nombreux amis musulmans qui disaient qu'ils s'étaient faits chrétiens par force »[2]. Néanmoins, la négociation permet la célébration des baptêmes en bon ordre : en deux ou trois jours, les 500 ou 600 musulmans « étrangers » sont convertis. Vient ensuite le tour des musulmans locaux, soit plusieurs centaines de personnes encore, par familles entières. Pere Sanz déclare deux ans plus tard à l'Inquisition qu'il a reçu le baptême en compagnie de sa femme, de leurs six enfants, trois fils et trois filles, et de ses deux sœurs, Nesma et Hareg. Son épouse se souvient que la décision a été prise dans la mosquée, lors d'une assemblée de plus de 60 musulmans conduits par l'alfaqui[3]. D'après le notaire Joan Murta, Pere Sanz, qui était l'alfaqui du village de Cunyeta, aurait mis en garde ses coreligionnaires : « Il leur disait de prendre garde à ce qu'ils faisaient, que, s'ils se faisaient chrétiens, ils ne pensent pas se moquer de la loi des chrétiens. »[4]

Les cérémonies occupent près de deux semaines, à la collégiale Santa María (l'ancienne grande mosquée consacrée lors de la Reconquête en 1244) puis dans la mosquée dûment consacrée par l'official Oltra qui a pris le temps d'obtenir l'autorisation de l'official de Valence : c'est là, en particulier, que sont baptisées les femmes car elles n'osent pas se rendre en ville. Dans la collégiale, le vicaire Cerda se fait assister par plusieurs chapelains[5]. Les musulmans se présentent par groupes de dix ou vingt. Le diacre Joan Guittard montre un grand souci du respect du rituel et insiste sur le consentement des intéressés :

> Pendant dix ou douze jours, les musulmans et musulmanes sont venus se faire baptiser, de leur plein gré et avec une grande joie. Et après ces jours, si l'un d'entre eux restait encore à baptiser, ceux qui s'étaient faits chrétiens venaient voir le témoin et lui disaient : « Celui-là reste encore à baptiser, baptisez-le », et le témoin le baptisait. […]
> À tous ceux qu'il baptisait, il disait, avant de les asperger : « *Vis baptizari ?* », et chacun d'eux répondait : « *Volo* », alors il leur versait de l'eau et disait : « *Ego te*

1. Antonio Ximenez, tailleur, *Informatio*, f. 62-63.
2. Jeronimo Amat, *ibid.*, f. 68-70.
3. Pere Sanz, 5 novembre 1523, AHN Inq., *leg.* 1055, *caja* 2, f. 21 ; Maria Sanz, 18 novembre 1523, *ibid.*, f. 22.
4. Joan Murta, notaire, *Informatio*, f. 67-68.
5. Baltasar Borell, prêtre, *ibid.*, f. 35-36.

> *baptizo in nomine Patris et filii et Spiritus Sancti, Amen* », et il leur mettait leurs coiffes sur la tête et leur donnait leur cierges, et pour chacun d'entre eux il procédait avec autant de solennité et de cérémonies que s'ils avaient été les enfants de l'Empereur, le roi notre seigneur. Et si celui qu'il baptisait ne savait pas ce que voulait dire « *Volo* », il lui disait « Oui », pour qu'il le comprenne bien [1].

Les conversions de Gandía et de Xátiva provoquent un mouvement général. Par tout le royaume, la rumeur court que les musulmans doivent devenir chrétiens avant la fin de juillet, d'ici quelques jours. Dans bien des localités, la menace d'être chassés dans le plat pays et exposés aux violences des troupes emporte la décision des notables des *aljamas*. Les autorités locales, appuyées par des membres du clergé, jouent un rôle actif dans la conversion. Soucieux d'éviter les attaques de la soldatesque contre les musulmans, les notables chrétiens préfèrent prendre les devants.

Ainsi, à Albaida, localité située entre Cocentaina et Xátiva, le conseil municipal fixe un délai de huit jours pour le baptême des musulmans du lieu, sous peine d'expulsion, parce qu'une troupe venue d'Orihuela menace d'attaquer la localité. On retrouve ici le capitaine Urgelles qui, après avoir reçu cinq médiateurs chrétiens et une vingtaine de musulmans, les avertit par lettre « qu'ils se fassent chrétiens ou qu'ils s'en aillent, parce que la troupe ne peut pas rentrer à Valence avant que tous les musulmans ne soient devenus chrétiens » [2]. Les habitants des villages voisins, notamment les 700 réfugiés dans le château de Perpuchent, sont baptisés, les uns à Albaida par le vicaire Gaspar Marti, les autres par le chapelain Joan Simon dans l'église du château [3]. Les autorités d'Albaida peuvent se féliciter de leur prévoyance. Peu après, le capitaine Bocanegra, avec une troupe de 900 hommes, vient tuer et voler les musulmans, mais il est facilement renvoyé, puisque les conversions sont achevées [4].

Après la bataille de Gandía, le contingent d'Alzira (entre 400 et 1 000 hommes), sur la route du retour en direction du nord, parvient dans la localité de Simat, non loin du monastère cistercien de Valldigna qui fait fonction de paroisse. Selon les moines qui livrent leur témoignage en 1524, les rebelles sont accompagnés par le frère Fitor, prieur du couvent des augustins d'Alzira. Le religieux porte un crucifix

1. Joan Guitard, prêtre, *ibid.*, f. 40-41.
2. Bartholomeo Pont, laboureur, *ibid.*, f. 81.
3. Gaspar Molla, prêtre, *ibid.*, f. 70-71 ; Joan Simon, prêtre, *ibid.*, f. 73-75.
4. Miguel Montoro, boulanger, *ibid.*, f. 78-79.

et proclame son intention de convertir les musulmans. Réfugiés dans le petit massif montagneux du Torro, ces derniers sont rattrapés par les soldats. Un combat oppose les deux groupes, tuant sept ou huit hommes et femmes. Tandis que les vaincus montent dans la montagne, la soldatesque s'en prend aux biens du monastère et des musulmans[1]. Selon le prieur, frère Felipe Capella, les chrétiens accordent un sauf-conduit aux chefs de la communauté musulmane, l'alfaqui, les collecteurs de taxes et les jurats, qui descendent parlementer avec le capitaine de la *Germania*. Celui-ci leur donne un délai de deux ou trois jours pour se convertir puis se retire à Alzira en laissant deux hommes chargés de veiller au respect de l'accord. C'est donc après le départ de la troupe, et de leur plein gré, que les musulmans de Simat et des villages des environs reçoivent le baptême[2]. Au monastère de Valldigna, ils sont reçus par le prieur et le frère Jerónimo Valenti.

Les baptêmes célébrés là sont un modèle du genre. Les paysans dépendant du monastère, avec leurs femmes et leurs filles, le tailleur, son épouse et divers chrétiens de la vallée sont requis de servir de parrains et marraines. Accueillis à la porte de l'édifice par le prieur, par groupes de douze, les musulmans doivent s'agenouiller et écouter un discours d'admonestation que frère Capella lit dans le *Rituel* diocésain. Joan Bou, l'un des paysans, et plusieurs femmes, le traduisent en langue arabe « pour ceux qui ceux qui ignorent l'*aljamia* », la langue des chrétiens. L'un après l'autre, les musulmans sont interrogés sur leur intention de se faire chrétiens « de leur plein gré et non par force », sans quoi, leur dit le prieur, ils doivent partir. Ils répondent « *Hay day si* », en guise d'assentiment. Puis ils entrent, toujours par petits groupes, dans la chapelle où se trouvent les fonts baptismaux, se mettent encore à genoux, doivent exprimer à nouveau leur consentement. Un à un, ils s'approchent des fonts, annoncent le nom chrétien qu'ils ont choisi. Commence alors le baptême proprement dit, avec l'échange « *Vis baptizari* ? – *Volo* » à trois reprises, le versement d'eau sur la tête et la formule sacramentelle. Mais, en raison du nombre des baptisés, le célébrant ne leur appose pas le chrême.

D'autres moines sont envoyés dans les villages des alentours. Frère Nicolau Pesant accompagne d'abord les frères Bernat del Arco et Pedro López à La Taverna. Faute d'église, les baptêmes sont célébrés sur la

1. Frère Joan Torrent, *ibid*., f. 145-146.

2. Frère Felipe Capella, prieur du monastère de Valldigna, 11 octobre 1524, AHN Inq., *leg*. 909, *caja* 2, repris dans *Informatio*, f. 149-152.

place du village, pour 400 personnes. Frère Nicolau se rend ensuite avec frère Joan Cebolla au château voisin. Là, ils trouvent plus d'un millier d'hommes et de femmes qu'ils doivent baptiser en hâte, par groupes de quinze. Réduit au minimum, le rite comprend la demande de consentement, adressée à chaque individu à trois reprises selon la coutume, puis le versement d'eau bénite sur les têtes du groupe et les paroles sacramentelles. Frère Nicolau insiste sur le nombre des musulmans, comme pour s'excuser du caractère sommaire de la cérémonie[1].

L'été avance. À une trentaine de kilomètres au nord-ouest de Gandía, au passage du Jucar, la ville royale d'Alzira est à son tour touchée par les baptêmes forcés. On dit que le marquis de Cenete, don Rodrigo de Mendoza (fils du grand cardinal Mendoza et frère aîné du vice-roi de Valence), a envoyé une lettre aux musulmans de ses baronnies voisines d'Albérich et d'Alcocer pour leur demander de se faire chrétiens, alors qu'il avait jusque-là tenté de les mettre à l'abri en les rassemblant à Ayora[2]. Dans le faubourg de San Agustín d'Alzira où se trouve le monastère des augustins (celui du religieux apparu à Valldigna auprès des rebelles), des rassemblements de gens sans foi ni loi inquiètent les habitants[3]. Selon le prêtre Onorato Mont, « des capitaines de la *Germania* disaient en ville que, si les musulmans ne se faisaient pas chrétiens, ils les égorgeraient et leur prendraient tout ce qu'ils possédaient »[4].

C'est alors qu'en la fête de Saint-Laurent, le 10 août, à la fin de la grand-messe, surviennent Lucerga, lieutenant du bailli général, et Jerónimo Scarner, subrogé du gouverneur. Ils viennent pourvoir à la conversion des musulmans. En compagnie du vicaire Bernardo Osset, du maître en théologie Joan Carbonell et du clergé de la ville en procession, ils se dirigent vers la *morería* et persuadent les musulmans de recevoir le baptême. Dans la mosquée, selon un rituel hérité de la Reconquête, les tapis sont ôtés et les chrétiens placent une image de la Vierge tout en entonnant le *Salve Regina*[5]. Mais l'un des notables de la communauté, le collecteur Parias, est réticent : il souhaite la présence de frère Jaume Guast, le prieur du monastère des hiéronymites de

1. Frère Nicolau Pesant, prêtre, *Informatio*, f. 146-147.
2. Jaime Tudela, bailli, *ibid.*, f. 19-20.
3. Juan Carbonell, prêtre, *ibid.*, f. 18-19.
4. Onorato Mont, prêtre, *ibid.*, f. 21.
5. Bernardo Osset, prêtre, *ibid.*, f. 2-4. Sur la conversión des lieux de culte, voir P. Buresi, « Les conversions d'églises et de mosquées en Espagne aux XIe-XIIe siècles », dans P. Boucheron, J. Chiffoleau (éd.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge*, Paris, 2000, p. 333-350.

La Murta. Scarner et Lucerga envoient donc quérir le prieur qui se rend chez Parias accompagné d'un autre moine, frère Jaime Fenestrosa, témoin de la scène :

> Le prieur et le témoin accompagnèrent Parias chez lui et, là, ils trouvèrent sa femme et ses filles qui pleuraient. Le témoin demanda pourquoi les filles pleuraient. Parias lui répondit qu'il pose la main sur le cœur et lui dise, s'il devait être fait, de chrétien, musulman, s'il pleurerait. Puis Parias et beaucoup d'autres musulmans allèrent en foule se faire baptiser, et Parias versait quelques larmes, et les autres musulmans étaient fort joyeux. C'est ainsi qu'ils allèrent à l'église Santa Catalina de la ville d'Alzira[1].

Ici encore, les baptêmes sont célébrés en bon ordre, les musulmans se présentant à l'église Santa Catalina par petits groupes pendant près d'une semaine. Pere Raussel, qui a été le parrain d'une multitude de baptisés, remarque les maisons fermées et les pleurs des musulmans, des femmes surtout[2].

Pendant ce temps, à Ayora, Jaume Tudela, qui gouverne les baronnies d'Alberich et d'Alcocer au nom du marquis de Cenete, informe les notables musulmans des ordres de leur seigneur qui sont sans ambiguïté : « Honorées *aljamas*, il convient que vous vous fassiez chrétiens, car ainsi vous gagnerez vos âmes et vous sauverez vos biens. »[3] Les musulmans renâclent, la tension monte. Les chrétiens leur confisquent leurs armes et postent des gardes sur les chemins pour les empêcher de s'enfuir. Une dizaine de notables sont retenus au château pendant quelques heures pour briser leur résistance, en particulier celle de l'alfaqui Ximerich qui « disait qu'on le faisait chrétien par force et demandait qu'on en prenne acte »[4]. Mais ces protestations sont inefficaces : en quatre jours, au milieu du mois d'août, les musulmans d'Alberich et d'Alcocer sont baptisés.

D'Alzira, un petit groupe d'*agermanados* parcourt une dizaine de kilomètres vers le nord et parvient à Carlet. Désormais, il leur est facile de montrer aux musulmans rassemblés dans la mosquée que ceux des autres localités sont devenus chrétiens et qu'eux-mêmes doivent se faire baptiser « pour échapper aux inconvénients ». Les musulmans de Carlet obtiennent pourtant un délai de dix jours pour se concerter, ainsi qu'une escorte pour ceux qui voudraient partir. Le vicaire Bernabeu

1. Frère Jaime Fenestrosa, *Informatio*, f. 10.
2. Pere Raussel, *ibid.*, f. 22-24.
3. Jaume Tudela, *ibid.*, f. 19.
4. *Ibid.*, f. 20.

Candela compte une vingtaine de familles qui optent pour le départ. Mais à l'expiration du délai, tandis que le porte-parole de la *Germania* expose aux musulmans les risques qu'ils encourent s'ils n'acceptent pas le baptême, le vicaire, fidèle à la doctrine de l'Église sur l'interdiction des conversions forcées, leur demande une adhésion sincère à la foi chrétienne :

> Il leur dit de réfléchir et que, s'ils venaient se baptiser volontairement et de leur plein gré, il les baptiserait, mais que sinon il ne les baptiserait pas, parce que Dieu voulait des serviteurs volontaires et non par force, et qu'ils ne croient pas qu'il allait les baptiser seulement avec de l'eau, mais avec tout le rituel. Ils dirent que oui, qu'ils acceptaient[1].

Le vicaire, assisté de son neveu Bartolomé et du prêtre Onofre Roig, baptise 250 personnes en cinq ou six jours, avec les exhortations, demandes de consentement et formules sacramentelles nécessaires[2]. Des baptêmes sont encore célébrés au mois de septembre dans les environs de Xátiva, à La Puebla. Mais, à la fin du mois d'août 1521, les *agermanados* sont défaits à Orihuela. La rébellion commence à refluer. Elle n'est anéantie qu'après la mort de Vicent Peris et le retour de Charles Quint en Espagne, lorsque, au début du mois de décembre 1522, les villes de Xátiva et Alzira, derniers refuges des rebelles, font leur reddition. Un an plus tard, Germaine de Foix, la veuve du roi Ferdinand d'Aragon, fait son entrée à Valence en qualité de vice-reine nommée par Charles Quint.

### *La « main de Dieu » ?*

Les baptêmes de 1521 présentent un tout autre cas de figure que ceux des années 1499-1502, puisqu'ils sont célébrés non pas sous l'autorité royale mais sous la pression d'un pouvoir insurrectionnel. Ils impliquent plusieurs acteurs dont nous allons tenter de cerner les comportements : les rebelles qui en sont les promoteurs, par la persuasion, l'intimidation et les armes ; les musulmans qui en sont l'objet, sans toutefois se comporter en victimes passives ; les membres du clergé qui en sont les agents nécessaires, tout en poursuivant d'autres fins que les rebelles ; enfin, les laïcs chrétiens qui en sont les auxiliaires

1. Bartolomé Candela, prêtre, *ibid.*, f. 12-14.
2. Bernabeu Candela, prêtre, *ibid.*, f. 6-7.

et les témoins, fournissant l'indispensable cohorte des parrains et marraines.

Les agissements des *agermanados* visent autant à voler les musulmans qu'à les baptiser. Les attaques des *morerías* de Xátiva et Cocentaina sont des actes crapuleux, comme le vol du monastère de Valldigna. Ces épisodes se terminent pourtant par la conversion des communautés concernées. La norme est que le baptême suspend les actions hostiles des soldats, le meurtre et le vol. Par exemple, dépouillé sur une route par une bande armée, le notaire Joan Murta intervient en faveur d'un musulman qui allait être tué pour lui voler ses deux sacs de farine ; il affirme que l'homme est chrétien, lui sauvant la vie[1]. La même logique est à l'œuvre à La Font lorsque, au lendemain des baptêmes, survient un capitaine d'Orihuela, neveu du capitaine Palomares, qui prétend soutirer de l'argent aux convertis. Le vicaire Ciurana prend hardiment la défense de ses nouvelles ouailles : le capitaine n'a pas le droit de voler des chrétiens[2]. La conversion des musulmans apparaît bien comme la justification des exactions en tous genres, mauvaises actions au service d'une sainte cause. Mais le procédé se retourne contre les bandes rebelles, puisque, parfois, les autorités locales et les seigneurs en viennent à décider la conversion de leurs musulmans afin de prévenir les attaques de la soldatesque. À Polop, en massacrant les musulmans qui venaient de recevoir le baptême, Peris et ses hommes transgressent la règle sacralisant les convertis : la cupidité et la sauvagerie l'emportent sur l'idéal millénariste d'unité dans la foi.

Durant ces événements, plusieurs milliers de musulmans qui veulent se soustraire au baptême prennent la fuite vers la sierra de Bernia ou vers l'Afrique du Nord, malgré les risques de l'entreprise. Mais ceux qui sont restés sur place tiennent un discours assez semblable d'une localité à l'autre : la volonté de Dieu est qu'ils se fassent chrétiens. La « main de Dieu » s'est montrée dans la victoire de la *Germania* sur l'armée royale et dans la vague irrésistible des conversions : c'est ce qu'entendent plusieurs paysans du village de La Font. Certains musulmans ajoutent même qu'« ils attendaient ce jour car cela faisait longtemps qu'ils voulaient se faire chrétiens » ou que « la loi des chrétiens valait mieux que la leur, et que cela venait de Dieu »[3]. Quel crédit accorder à ces déclarations, tant de la part des musulmans que des chrétiens ? Les premiers, sur

1. Joan Murta, notaire, *Informatio*, f. 68.
2. Jaime Ciurana, prêtre, La Font, *ibid.*, f. 119.
3. Bartolomé Gomar, laboureur, *ibid.*, f. 111 ; Joan Ribera, laboureur, *ibid.*, f. 117.

le moment, désirent se mettre au plus vite en sûreté par le baptême ; les seconds, lors de l'enquête de 1524, ont tout intérêt à montrer que les conversions étaient volontaires. Il est possible que les idées millénaristes que portait la *Germania* aient influencé les musulmans, mais il semble surtout que ceux-ci aient accepté le baptême pour assurer la survie de leurs communautés.

Les incitations matérielles, si importantes dans les conversions de Grenade, sont absentes du processus valencien de même que les capitulations, ces accords passés avec la Couronne qui entérinaient le passage des *aljamas* au christianisme. Pourtant, la négociation n'est pas évacuée de ces opérations. Les baptêmes de Gandía et d'Oliva, durant lesquels les musulmans sont conduits en troupeaux à l'église, semblent plutôt constituer une exception. Dans la plupart des cas, même à Xátiva où la violence est palpable, les notables des *aljamas* parviennent à s'interposer entre les rebelles et la population musulmane. Ils acceptent la conversion, sans aucun doute pour épargner les vies des familles dont ils ont la responsabilité. Leur intervention permet aux mécanismes d'obéissance, déterminés par les hiérarchies familiales et sociales, de fonctionner. Les chefs de famille se présentent avec femme et enfants aux portes des églises et tous donnent leur consentement au baptême, suivant la décision prise par l'alfaqui et les notables.

Quant aux sentiments des individus concernés, nous en savons peu de choses. Joan Flaquer, Perig Esparto ainsi que Pere, María et Léonor Sanz, les convertis de Xátiva, ne font pas état de leurs réflexions : il est vrai qu'ils font leur déposition devant l'inquisiteur de Valence pour dénoncer le retour à l'islam d'autres convertis. Cependant tous mentionnent l'avis de l'alfaqui comme l'élément déterminant de la conversion, ce qui fait de celle-ci un geste d'obéissance à l'autorité religieuse musulmane, et non une adhésion personnelle à la foi chrétienne. De même à La Font, sur les terres du comte d'Oliva, où se convertissent près de 600 personnes, la communauté semble suivre l'exemple de l'alfaqui qui a opté le premier pour le baptême, alors que beaucoup se réfugiaient au château voisin[1].

Ainsi, les musulmans se soumettent à la volonté divine exprimée par les alfaquis et traversent l'épreuve du baptême avec patience, dès lors que la décision a été prise pour la communauté. Les manifestations de contentement que des témoins remarquent au moment des baptêmes peuvent être liées à un sentiment de soulagement et de sécurité

1. Gracian Aynar, laboureur, *ibid.*, f. 114-115.

retrouvée, en ces terribles semaines de l'été 1521 où la peur des vols et des meurtres est entretenue par les menaces des rebelles. Le baptême apparaît comme la condition de la survie. Si d'autres motivations, comme celle de l'égalité avec les vieux chrétiens qui sera revendiquée aux lendemains de la conversion, animent les musulmans, l'enquête inquisitoriale n'en dit rien. Sur le moment, la cohésion communautaire donne aux conversions le caractère d'un mouvement unanime. Les chrétiens peuvent entretenir l'illusion que les musulmans consentent, dans l'ensemble, à leur changement de religion.

Seules quelques notations laissent entrevoir la tristesse et la réticence de ceux que l'on baptise. À Valldigna, frère Bonanza remarque que certains venaient « quelque peu contraints »[1]. De même à Albaida, Galceran de Stanya, lui-même effrayé par la présence des troupes, voit passer les musulmans « par groupes de vingt ou cinquante, qu'ils emmenaient à l'église pour les baptiser, et on voyait qu'ils n'y allaient pas de leur plein gré, mais forcés »[2]. L'expression la plus claire de la douleur ou du refus concerne deux notables, le collecteur Parias et l'alfaqui Ximerich, des hommes auxquels leur position sociale assure, habituellement, une relative liberté de choix. Mais, paradoxalement, tous deux montrent ainsi leur intégration dans la société chrétienne : l'alfaqui, en demandant que l'on prenne acte de son refus du baptême, exprime une forme de confiance dans la justice royale, tandis que le collecteur de taxes, en sollicitant le conseil du prieur cistercien dans ce moment crucial, dévoile une relation humaine dont l'histoire antérieure nous échappe. Restent les pleurs des femmes qui se font entendre à quelques reprises, signe d'une tristesse aux motifs informulés, et qui annoncent peut-être l'obstination des mères et des filles morisques à maintenir les habitudes de vie islamiques au sein de leurs foyers, dans les années qui ont suivi la conversion[3].

### *Baptêmes d'urgence, mais non baptêmes de masse*

Pour célébrer les baptêmes, les pouvoirs laïcs, légaux ou non, doivent obtenir la collaboration du clergé. À l'exception des cisterciens

1. Frère Joan Bonanza, prêtre, *ibid.*, f. 143-144.
2. Galceran de Stanya, noble, *ibid.*, f. 84.
3. Voir M. E. Perry, *The Handless Maiden. Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain*, Princeton, 2005.

de Valldigna qui desservent les villages des environs, les ordres religieux sont tenus à l'écart des conversions. Le prieur des augustins d'Alzira est vu à la tête d'une troupe de rebelles, mais les 56 clercs interrogés par les enquêteurs de 1524 appartiennent au clergé paroissial, sauf un franciscain, le frère Jaime Valenti, qui a sauvé la vie de deux musulmans[1]. C'est une première indication sur la volonté du clergé de déroger le moins possible à la coutume de l'Église, car le sacrement du baptême doit être délivré dans la paroisse, par le curé du lieu, sauf en cas de péril de mort. Cette exigence explique le déplacement des musulmans des villages et hameaux des alentours vers les églises paroissiales. À Valldigna, les baptêmes sont célébrés dans la chapelle Notre-Dame, déjà pourvue de fonts baptismaux. Lorsque les musulmans refusent de se déplacer, sans doute par crainte des agressions, des solutions sont trouvées : à La Taverna, des moines se rendent sur place par délégation du vicaire de la paroisse de Rafol qui est aussi un moine, frère Joan Bonanza ; à Alcocer, le vicaire Jerónimo García obtient de l'official de Valence l'autorisation de bénir la mosquée du village pour y célébrer les baptêmes[2].

Les curés sont donc en première ligne. Étaient-ils les complices de la *Germania* ? Joan Altes, le vicaire de Pego accusé d'entente avec Vicent Peris, semble le seul qui soit notoirement compromis. Répondant aux enquêteurs, les prêtres d'Oliva restent évasifs sur le caractère volontaire des conversions, malgré la violence des événements : ainsi, Luis García pense que les musulmans ont accepté par peur des rebelles mais il ne le sait pas « de science certaine ». Ces prêtres sont peut-être satisfaits de la conversion des musulmans, sans oser le manifester clairement[3]. À l'inverse, durant l'été 1521, quelques clercs affichent leurs réticences à procéder à des conversions si rapides. Bernardo Osset, vicaire d'Alzira, refuse de baptiser les musulmans de Lauri sur l'ordre du seigneur Jerónimo Vich, au motif que la localité n'est pas située dans sa paroisse. Jerónimo García, vicaire d'Alberich et Alcocer, a reçu la consigne de baptiser les musulmans du lieu ; circonspect, il demande l'autorisation du marquis de Cenete, qui la lui donne. Pourtant, il reste à l'écart et ce sont des prêtres venus d'autres localités qui procèdent aux baptêmes :

> Il dit que la raison pour laquelle il ne les a pas baptisés, alors qu'il était le vicaire, est que cela ne lui paraissait pas bien parce qu'ils ne l'avaient pas fait de leur

1. Frère Jaime Valenti, franciscain de l'observance, *Informatio*, f. 104-105.
2. Jerónimo García, prêtre, *ibid.*, f. 16-17.
3. Luis García, prêtre, *ibid.*, f. 108-109.

propre mouvement et parce qu'il croyait qu'ils le faisaient plus par peur que par dévotion[1].

Dans la même ligne, Joan Bella, de la collégiale de Xátiva, réfugié au monastère de Llutchent avec plusieurs compagnons par peur des rebelles, est embarrassé par l'arrivée des musulmans qui demandent le baptême. Ses scrupules sont fondés sur l'absence d'instruction préalable à la conversion. Le cas de conscience est résolu par le prieur du monastère, frère Amador Spi, maître en théologie, qui conseille de procéder aux baptêmes pour lever le danger de mort pesant sur les musulmans[2]. La conviction de sauver la vie des musulmans en les baptisant apparaît comme la motivation principale de la plupart des clercs, ceux qui pointent la peur du vol et du meurtre comme la cause des conversions. D'où leurs efforts pour procéder aux baptêmes rapidement.

Les baptêmes de l'été 1521 ont été conférés avec le consentement des intéressés : l'affirmation revient dans la plupart des dépositions et l'échange « *Vis baptizari ? – Volo* » occupe une position centrale dans les récits de baptême. Les célébrants s'attachent en général à montrer qu'ils ont dûment interrogé les musulmans sur leur volonté de devenir chrétiens et, souvent, insisté sur l'absence de contrainte ou la possibilité de partir. Ni pour les clercs ni pour les laïcs, il ne semble y avoir de contradiction entre, d'une part, la conviction que les musulmans sont venus de leur plein gré demander le baptême et, d'autre part, la conscience que le principal motif des conversions était la peur des rebelles. Le récit des baptêmes de Carlet, où l'allocution du vicaire Candela sur le libre consentement suit immédiatement les menaces voilées du porte-parole des rebelles, est frappant à cet égard. Pourtant les prêtres ne sont ni aveugles ni cyniques : à l'évidence, ils savent que les musulmans acceptent la conversion par crainte des mauvais traitements et qu'eux-mêmes leur administrent le baptême pour les sauver du péril de mort. Mais ils doivent aussi savoir que ces circonstances ne sont pas de nature à invalider le sacrement du baptême. La doctrine de l'Église sur le consentement, que nous exposerons plus loin, est la clef de leur comportement dans cette affaire.

Les parrains et marraines, enfin, sont indispensables à la célébration des baptêmes. Ils sont les garants de l'individu qui veut être reçu dans l'Église et, lorsqu'il s'agit d'un enfant, ses porte-parole. Ils sont aussi les

1. Jerónimo García, prêtre, *ibid.*, f. 17.
2. Joan Bella, prêtre, *ibid.*, f. 43-45.

témoins du baptême. Lors de l'été 1521, comme des *aljamas* entières sont converties, ce sont pour le moins des dizaines de laïcs, du laboureur à l'apothicaire, avec leurs femmes et leurs filles, qui sont enrôlés dans l'opération, souvent par groupes de plusieurs couples ou familles – c'est d'ailleurs la seule occasion où sont mentionnées les femmes chrétiennes car aucune n'est interrogée par les enquêteurs en 1524. Nous savons peu de choses de ces gens, de leurs liens éventuels avec la *Germania*, de leurs relations avec les seigneurs et les autorités locales. En raison du grand nombre des baptisés, on peut douter que le lien spirituel créé par le sacrement entre parrains et néophytes ait eu quelque consistance. Mais ces parrainages donnent une forte visibilité aux conversions dans la société et doivent contribuer à les rendre irréversibles. D'autre part, l'un des parrains des baptisés d'Alzira, Pere Rausell, explique la collaboration des chrétiens à la célébration des baptêmes. La conversion des musulmans s'inscrit dans une sorte de fatalité liée à l'élection impériale de Charles Quint : « Tous disaient que, puisque le Roi notre seigneur était empereur, il ne pouvait y avoir de musulmans dans le pays. »[1] L'idée que, en éliminant l'islam, les rebelles servent finalement les intérêts du pouvoir légitime, émerge bien dès l'époque de la révolte.

Pour l'Église, les éléments essentiels à la validité du baptême sont la matière et la forme du sacrement, c'est-à-dire l'eau et la formule sacramentelle « Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». L'eau doit être une eau naturelle et pure, de préférence l'eau bénite conservée dans les fonts baptismaux[2]. Le baptême est pratiqué par infusion : le prêtre verse l'eau sur la tête du sujet en quantité suffisante pour symboliser la purification des péchés. L'aspersion, qui consiste à verser quelques gouttes sur la tête, n'est pas suffisante, et l'immersion totale du corps n'est plus pratiquée par l'Église à cette époque. C'est en fonction de ces règles que l'on doit comprendre les insinuations des seigneurs contre les baptêmes de 1521 telles que les exprime, quelques années plus tard, Bernat Guillem Catala, fils du baron de Planes, dans sa *Brève relation de la* Germania *de Valence* :

> Les *agermanados* qui avaient remporté la bataille de Gandía, après avoir gagné cette bataille, entrèrent à Gandía et mirent à sac toutes les maisons qui ne voulaient pas entrer dans leur ligue. Ensuite, ils mirent à sac la *morería* de Gandía et

1. Pere Rausell, *ibid.*, f. 22-23.
2. *Dictionnaire alphabético-méthodique*, *op. cit.*, p. 158-179.

baptisèrent tous les musulmans, grands et petits, ils les baptisèrent avec des branchages et des rameaux de myrte, prenant l'eau des canaux d'irrigation[1].

L'image des branchages trempés dans les canaux fut reprise par Gaspar Escolano dans ses *Décades de l'histoire de la cité et du royaume de Valence*, ouvrage publié en 1610. Elle convenait si bien à l'imaginaire des baptêmes forcés qu'elle se fixa dans l'historiographie jusqu'au XX^e siècle.

Pourtant, dans l'enquête de 1524 dont les indications sont très précises à ce sujet, l'eau des baptêmes est toujours celle des fonts baptismaux et non l'eau bourbeuse (donc impropre au sacrement) des canaux d'irrigation. Elle est en général versée sur la tête de chaque baptisé, l'aspersion étant pratiquée de façon exceptionnelle. Les cérémonies les moins classiques sont les baptêmes conférés par les moines de Valldigna dans différents villages : sur la place de La Taverna, à l'abri d'un auvent, frère Bernat del Arco prend une écuelle pour verser l'eau sur la tête des musulmans, mais un peu plus tard, au château, frère Joan Cebolla utilise des rameaux d'hysope et verse l'eau « sur la tête, à tous en général », après une demande de consentement collective également. La formule sacramentelle est énoncée dans tous les cas. Il semble que la rumeur de baptêmes par aspersion ait circulé à Gandía : le marchand Antonio Ginto « a entendu dire que dans l'église ils leur versaient l'eau en les aspergeant, mais il ne l'a pas vu ». Joan Despi, artisan fondeur, a vu « un frère en habit noir, de la *Germania* », exhorter au baptême les musulmans conduits à l'église par les soldats :

> Le témoin vit qu'il les exhortait s'ils voulaient être chrétiens et eux répondaient que oui, et il leur mettait des noms de chrétiens, le frère leur disait s'ils voulaient être chrétiens en général à tous, et le témoin a entendu que beaucoup répondaient oui. Alors, il leur versait de l'eau des fonts baptismaux avec de l'hysope sur la tête à tous en général comme quand on donne l'eau bénite dans les églises, et ils ont été baptisés le vendredi, samedi, dimanche et lundi suivants, beaucoup d'entre eux, de cette manière[2].

Mais ce témoignage n'est pas corroboré par les autres et l'inquisiteur Churruca signale des incohérences dans la date des baptêmes. Le chanoine Fernando Pérez, témoin direct, apporte un démenti aux affirmations de Joan Despi : « Ils leur versaient de l'eau avec la main, des fonts [baptismaux], sur la tête. »[3]

1. G. Catala de Valeriola, *op. cit.*, p. 241.
2. Joan Despi, fondeur, *Informatio*, f. 132-133.
3. Fernando Pérez, prêtre, Gandia, *ibid.*, f. 131.

Les autres éléments de la cérémonie, qui en rehaussent la solennité, font leur apparition dès qu'une préparation même minime a été possible. La catéchèse préalable se limite à l'exhortation prononcée par certains célébrants à la porte de l'église. Il s'agit alors de s'assurer que les arrivants consentent au baptême, renoncent à l'infidélité et éprouvent la crainte de Dieu, avant le rite de l'apposition du nom chrétien, symbole du changement de vie. S'engage alors un dialogue que rapporte le vicaire Osset, de Xátiva :

> Il dit aux musulmans les paroles suivantes en substance : « Venez-vous vous faire chrétiens librement, ou par force ? » Les musulmans lui répondirent qu'ils ne venaient pas par force ni contrainte, mais de leur plein gré et parce qu'ils savaient que cela venait de la main de Dieu et par œuvre de l'Esprit saint, qu'ils voulaient être chrétiens, et qu'il les baptise. Le témoin leur dit : « Vous repentez-vous de vos péchés, et reniez-vous votre secte mahométane, Mahomet et ses œuvres ? » Ils répondirent que oui. « Voulez-vous que moi, ministre de Jésus-Christ et de la Sainte Mère Église, je vous administre ce saint sacrement ? » Les musulmans répondirent oui et, questionnant chacun sur le nom qu'il voulait avoir, ils répondirent Joan, Pere, etc. [1].

Le rite du sel dans la bouche, qui marque que le baptisé doit prendre goût aux vérités divines et à la pratique du bien, est mentionné pour le baptême des femmes dans l'ancienne mosquée de Xátiva. Celui de la salive mise aux oreilles et aux narines du converti n'apparaît pas dans l'enquête. En revanche, l'apposition du chrême sur le front et l'onction d'huile bénite sur les épaules et la poitrine du baptisé (pour les femmes, sur les pieds) complètent assez souvent le sacrement, ainsi que les deux éléments qui concluent l'ensemble : les cierges portés par les néophytes et les coiffes blanches placées sur leur tête. Étant donné la richesse de la liturgie baptismale, la rapidité des baptêmes est toute relative. Le rythme le plus soutenu se remarque à Gandía et à Xátiva : 200 en une journée. Ce chiffre reste vraisemblable, même pour des baptêmes bien individualisés, du moment que le célébrant se contente de verser l'eau sur la tête de chaque arrivant, en prononçant la formule sacramentelle, et qu'il délègue à des assistants les autres étapes. L'attachement des clercs aux formes canoniques du rituel les conduit fréquemment à étaler les célébrations sur plusieurs jours, parfois deux semaines. Ainsi, ils se sont bien gardés de célébrer des baptêmes expéditifs malgré les circonstances dramatiques de la *Germania*.

1. Bernardo Osset, prêtre, *ibid.*, f. 2-3 r.

Transportons-nous un instant très loin de Valence, au Mexique. En 1524 arrivent les premiers religieux demandés par le conquérant Hernán Cortés pour extirper l'idolâtrie et convertir les populations. Franciscains et Dominicains rivalisent pour se partager les vastes territoires soumis, bientôt rejoints par des augustins et des prêtres séculiers. Dès 1528, la querelle éclate entre les religieux : les Dominicains, moins implantés sur le terrain, dénoncent la mainmise des Franciscains, leurs méthodes d'évangélisation expéditives et, en particulier, leur façon d'administrer le baptême. Dans sa *Relation des rites anciens des Indiens de la Nouvelle-Espagne* publiée en 1541, l'un des premiers missionnaires franciscains, frère Toribio de Benavente, dit Motolinia, présente la défense de la manière de baptiser les Indiens mise au point par des experts, notamment par frère Jean de Gand, un théologien franciscain qui fut professeur à l'Université de Paris avant de se rendre en Nouvelle-Espagne. Les Franciscains ont fait de leur mieux, étant donné les conditions spécifiques du terrain missionnaire mexicain qui empêchaient de suivre exactement le rituel en vigueur en Espagne : la multitude des Indiens qui demandaient le baptême, l'absence de clergé paroissial, le dénuement des religieux :

> Là-bas, dans cette nouvelle conversion, comment un seul prêtre pouvait-il baptiser deux ou trois mille personnes en un seul jour, et à tous donner la salive, la crainte de Dieu, le cierge, l'aube, et faire sur chacun individuellement tous les rites, et les mettre dans une église alors qu'il n'y en avait pas ? […] À l'époque du baptême, [les Franciscains] rassemblaient tous ceux qui devaient le recevoir, en plaçant les enfants devant. Ils faisaient sur tous le rite du baptême et pour quelques-uns le rite du signe de croix, de la crainte de Dieu, du sel, de la salive et de l'aube. Ensuite ils baptisaient les enfants un par un avec de l'eau bénite. C'est toujours ainsi que l'on a procédé, que je sache [1].

Les baptêmes de Nouvelle-Espagne sont conférés à un rythme tout différent de ceux de Valence. Motolinia dit avoir baptisé en cinq jours, au monastère de Quecholac, en compagnie d'un autre religieux, 14 200 personnes « mettant à tous l'huile et le chrême, ce qui n'était pas un petit travail ». Ce détour par le Mexique nous permet de constater à quel point les baptêmes de l'été 1521 sont éloignés de ces cérémonies collectives rassemblant des milliers de personnes. Ainsi, l'enquête

1. T. de Benavente, dit Motolinia, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Madrid, 1995, p. 160-161 ; voir B. Jeanne, « Diplomatie pontificale et sacrements. La querelle autour des baptêmes de masse au Mexique (1524-1594) », *Actes du Séminaire international « Amministrare i sacramenti tra Vecchio e Nuovo Mondo : la Curia romana e i "Dubbia circa sacramenta" (secc. XVI-XIX) »*, *Mélanges de l'École française de Rome-Italie et Méditerranée*, 1, 2009, p. 139-154.

de 1524 ne fait pas apparaître d'écarts concernant les éléments essentiels du sacrement. Elle montre seulement quelques adaptations ou lacunes touchant la solennité de la cérémonie. Le légalisme du personnel paroissial a été inspiré par la volonté de produire des baptêmes pleinement valides, seul moyen de mettre les musulmans à l'abri des violences des rebelles. Mais il aura pour conséquence, après le retour à l'ordre, de contrarier les tentatives des seigneurs valenciens pour rétablir les communautés musulmanes dans leur situation antérieure à la révolte.

# IV

# *Des baptêmes forcés, mais valides*

## *Une affaire d'État*

À l'automne 1521, le pouvoir royal commence à reprendre le dessus. L'arrivée de l'armée du vice-roi dans la région fait retomber la peur. Les musulmans, baptisés ou non, reviennent dans les mosquées. Pour la plupart des baptisés, la pratique chrétienne (résumée à l'assistance aux messes dominicales et festives, au port de noms chrétiens et au don de l'aumône à l'église) aura duré deux à six mois, tout au plus. Sans tarder, dès janvier 1522, l'Inquisition de Valence commence à recueillir des témoignages sur les musulmans « nouvellement convertis » qui sont revenus à leurs pratiques habituelles. Un certain Miguel Boit déclare que ceux d'Oliva, malgré leur baptême volontaire, ont réaffecté la mosquée (un temps transformée en église) au culte islamique[1]. Durant l'automne 1523, avant même l'écrasement des derniers *agermanados* à Xátiva et Alzira, les dépositions affluent devant le Saint-Office : elles montrent que, par villages entiers, les nouveaux convertis « vivent en musulmans », ont repris les prières, le jeûne du Ramadan et leurs noms islamiques.

L'abandon du christianisme ne se généralise que progressivement. Des musulmans qui avaient fui leurs villages à l'arrivée des rebelles rentrent chez eux. Ayant échappé au baptême, ils entendent bien pratiquer l'islam comme naguère. Leur retour a un effet d'entraînement sur les convertis mais provoque aussi des dissensions. À Oliva, l'alfaqui Vereig, qui a reçu le baptême, apparaît, pour cette raison, discrédité

1. Miguel Boit, AHN Inq., *leg*. 799, *caja* 3, f. 360.

aux yeux des notables musulmans qui sont rentrés chez eux : se dessine ici, peut-être, un conflit dont l'enjeu est la reprise en main de l'*aljama*[1]. Des familles sont divisées. Pere Sanz, baptisé à Xátiva avec sa femme et ses six enfants, semble jouer le jeu de l'intégration à la société majoritaire : il vient témoigner devant le Saint-Office contre ses propres sœurs, Nesma et Hareg, parce qu'il veut récupérer sa fille aînée que ses sœurs veulent marier à un musulman[2]. Miquel Joan, de Xátiva lui aussi, conserve pendant quelque temps son identité chrétienne malgré les pressions de sa famille. Établi à Valence, peut-être espérait-il s'intégrer parmi ces chrétiens qui le saluaient aimablement mais qui, en juillet 1524, témoignent contre lui devant le Saint-Office quand, finalement, il reprend son ancien nom d'Ibrahim[3].

Les considérations économiques, qui n'ont peut-être pas joué dans les baptêmes forcés un rôle déterminant, pèsent lourdement au lendemain des événements. Tous les groupes en présence savent que la conversion, si elle était suivie d'un alignement des intéressés sur le régime fiscal des vieux chrétiens, bouleverserait l'équilibre économique de la région. Devenus chrétiens, les vassaux de Joan de Lloris, seigneur de la Torre dans la région de Xátiva, considèrent qu'ils ne peuvent plus être traités comme des musulmans et demandent un allègement de leurs charges. Les seigneurs se trouvent ainsi confrontés à la perspective d'une baisse du rendement de leur main-d'œuvre. Cela peut entraîner la rupture des contrats passés avec leurs fermiers, dont les revenus dépendent des profits générés par ces mêmes paysans musulmans. Ce risque conduit les seigneurs à se faire les complices du retour à l'islam, tout en soutenant l'idée que les baptêmes ne sont pas valides[4].

Sur ce point, plusieurs nobles sont visés par les témoignages de vieux chrétiens établis devant l'Inquisition en 1523 et 1524. Le seigneur de Planes, Guillem Ramón Alzira, déclare au collecteur de taxes du village : « Comment, vous ne faites pas la prière ? Avant peu, je la ferai avec vous. »[5] Le seigneur de Carlet, Galcerán de Castellvi, trouvant un converti dans l'église, l'apostrophe : « Que fais-tu là ? – Seigneur, je suis chrétien ! – Va-t'en, chien, va-t'en à la mosquée ! »[6] Pendant

1. *Ibid.*
2. Pere Sanz, AHN Inq., *leg.* 1055, *caja* 2, f. 21.
3. Trois témoignages sur Miquel Joan/Ibrahim, AHN Inq., *leg.* 799, *caja* 3, f. 429.
4. V. Valles Borras, *op. cit.*, p. 262.
5. Bartolomeu Molto, apothicaire, *Informatio*, f. 100.
6. Joan Carrion, charpentier, AHN Inq., *leg.* 799, *caja* 3, f. 409.

l'été 1522, en présence du vicaire de Carlet, le même don Galcerán questionne un converti :

> Tu es chrétien ? – Et il lui a répondu que oui. Et le seigneur lui a dit : – Comment, chrétien ! Par force, ou de ton plein gré ? Et le musulman lui a dit : – Seigneur, par force. Et le seigneur lui a répondu : – Demain, je ferai ouvrir la mosquée, pour que vous y fassiez la prière [1].

Deux seigneurs, mosen Crespi et mosen Tallada, sont accusés par un prêtre de laisser les musulmans faire la prière, « puisqu'il n'y a pas d'ordre du roi » [2]. D'autres nouveaux chrétiens s'autorisent, pour pratiquer le culte musulman, d'une proclamation publique du comte d'Oliva et du duc de Gandía [3]. Autre indice de la volonté du comte de montrer la nullité des baptêmes, son bailli refuse de faire prêter serment à des nouveaux convertis « comme les chrétiens prêtent serment », leur ordonnant de faire le serment des musulmans [4]. Ailleurs, ce sont les musulmans qui menacent leur seigneur (le marquis de Cenete, le comte d'Albaida) de partir s'il ne les laisse pas faire la prière [5]. Certains, comme le seigneur de Buñol Joan Mercader, signent de nouveaux contrats avec leurs vassaux, leur accordant des conditions fiscales plus avantageuses par crainte de départs massifs vers l'Afrique du Nord [6]. Les espoirs d'un retour en arrière sont entretenus par un certain micer Torrent, de Xátiva, qui parcourt les pays d'Alberich et Valldigna en prétendant qu'« un bref du pape était arrivé, qui ordonnait qu'avec de la lessive et de la cendre il leur laverait le front et ils redeviendraient musulmans, pour un ducat qu'ils paieraient par famille » [7]. Ce louche personnage s'en prend au prieur de Valldigna, quelques semaines après les baptêmes : « Vous serez le dindon de la farce et vous serez bien puni d'avoir fait ces baptêmes sans ordre du roi ! » [8]

L'argumentation des adversaires des conversions se construit rapidement. Elle repose avant tout sur la contrainte exercée sur les musulmans, présentée comme le motif d'invalidité des baptêmes. Ce premier argument se fonde sur le principe que « la loi des chrétiens ne veut pas de chrétiens par force », ce que proclame Luis Sanz, un habitant de

1. Bernabeu Candela, prêtre, *Informatio*, f. 6.
2. Joan Requena, prêtre, *ibid.*, f. 58-60.
3. Bartolomeu Font, laboureur, *ibid.*, f. 81.
4. Jaime Ciurana, prêtre, *ibid.*, f. 118.
5. Bartolomeu Paella, marchand, AHN Inq., *leg.* 799, *caja* 3, f. 393.
6. V. Valles Borras, *op. cit.*, p. 263.
7. Pere Claramunt, AHN Inq., *leg.* 799, *caja* 3, f. 409.
8. Frère Felipe Capella, prieur, Valldigna, AHN Inq., *leg.* 909, *caja* 2, f. sans numéro.

Cocentaina, en présence d'un groupe de nombreux convertis[1]. Le seigneur de Planes en tire les conséquences en présence du clergé local : « Il leur avait dit que tout cela était une farce, que le baptême avait été fait par force et qu'ils devaient redevenir musulmans et faire la prière. »[2]

On trouve cet argument dans la bouche de plusieurs musulmans, de l'alfaqui Ximerich qui, lors de son baptême, voulait que l'on prenne acte de la contrainte subie, à des personnages plus humbles : par exemple, deux convertis de Xátiva, Miquel Joan, *alias* Ibrahim, qui déclare que, « si on l'a baptisé, c'était par force », et une femme, Haxus, poursuivie pour apostasie par le Saint-Office, qui confesse qu'« elle a été faite chrétienne seulement par force et qu'elle est musulmane »[3]. Chrétiens et musulmans partagent donc bien la conviction que le christianisme interdit les conversions forcées, ce qui correspond d'ailleurs à l'enseignement de l'Église relayé par la monarchie – nous l'avons lu, par exemple, exprimé par Pietro Martire D'Anghiera après les conversions de Grenade.

Le deuxième argument, l'illégalité des conversions au regard de l'autorité royale (« il n'y a pas d'ordre du roi »), apparaît plus rarement. Il contredit l'idée, exprimée par ailleurs, que l'Empereur ne saurait tolérer de musulmans dans le royaume. Comme la plupart des seigneurs et des musulmans veulent rétablir la situation antérieure à la *Germania*, cet argument vient justifier un retour à l'islam qui n'a attendu ni les ordres de Charles Quint ni la décision du pape. Les nobles, en particulier, sont assez convaincus de leur bon droit pour compter sur l'invalidation des conversions à brève échéance.

Il s'avère donc, dès les lendemains de la révolte, que ces baptêmes posent un problème sans précédent. C'est la première fois que des conversions forcées sont contestées non seulement par les intéressés, mais aussi par un puissant secteur de la société chrétienne qui utilise son influence pour en annuler les effets et pour placer la Couronne et l'Église devant le fait accompli. Ni les milliers de conversions qui avaient suivi les massacres commis en 1391 contre les communautés juives de Séville, Valence et bien d'autres localités, ni celles des musulmans de Grenade en 1499-1502, n'avaient suscité, parmi les chrétiens,

1. Gabriel Boich, boulanger, *Informatio*, f. 96.
2. Francisco Tonda, prêtre, *ibid.*, f. 93.
3. Trois témoignages sur Miquel Joan / Ibrahim, AHN Inq., *leg.* 799, *caja* 3, f. 429 ; Acte du procureur fiscal contre Haxus « nouvellement convertie », Xátiva, sans date, AHN Inq., *leg.* 909, *caja* 1, sans numéro.

de résistances capables de remettre en cause leur validité. À cet égard, les baptêmes de 1521 constituent bien un tournant dans l'histoire des minorités religieuses en Espagne.

À Carlet, après le reflux de la *Germania*, le vicaire avait adjuré le seigneur Galcerán de Castellvi de ne pas rouvrir la mosquée : « Monsieur, ne faites pas cela, c'est l'affaire du pape et de l'Empereur ! »[1] Le prêtre était conscient qu'une intervention au plus haut niveau de l'autorité politique et spirituelle était nécessaire pour clarifier la situation et donner une assise juridique à la conversion des musulmans. En effet, cette conversion devient une affaire d'État dont l'Empereur s'occupe personnellement. Quelques hésitations apparaissent d'abord sur la réponse politique la plus adaptée à la gravité de la situation. Au début de l'hiver 1523, le chancelier Mercurino Gattinara propose de mettre fin au régime de tolérance des musulmans : ils devront choisir entre la conversion et l'expulsion. Les proches conseillers de l'Empereur, flamands et bourguignons notamment, ne peuvent qu'approuver ce projet mais recommandent de ne rien précipiter et d'obtenir le consentement des Cortes de la couronne d'Aragon. Charles Quint décide qu'il faudra attendre la réunion des Cortes et charge le chancelier de préparer son argumentation[2]. Pourtant, il n'opte pas pour cette solution qui aurait permis à la noblesse valencienne d'exprimer ses réserves. Il préfère agir en étroite concertation avec l'Inquisiteur général Alonso Manrique et s'appuyer sur l'autorité des experts en droit et en théologie.

Autrement dit, la décision politique finale est inspirée par les juristes, notamment ceux de l'Inquisition, et non par les grands nobles qui, pourtant, composent l'entourage de conseillers personnels de l'Empereur et qui, au sein du Conseil d'État, débattent des affaires internationales et des grandes questions d'ordre intérieur. Quant aux juristes dits *letrados* (souvent diplômés « dans les deux droits », civil et canonique), ils forment l'armature de l'appareil de gouvernement, selon une distribution des rôles mise au point sous les Rois Catholiques[3]. Aux côtés de *letrados* laïcs, des hommes d'Église diplômés en droit ou en théologie travaillent dans les différents conseils. Beaucoup

1. Bernabeu Candela, prêtre, *Informatio*, f. 6.

2. K. Brandi, « Aus den Kabinettsakten des Kaisers », *Berichte und Studien zur Geschichte Karl V. Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse*, 1941, XIX, p. 183-187.

3. Voir J. M. Nieto Soria, *Iglesia y génésis del estado moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid, 1993.

sont récompensés de leurs services par des évêchés, puisque c'est le roi qui propose au pape les noms de ceux qui doivent être nommés à cette fonction en Castille et en Aragon. Ainsi, en 1524, Juan Pardo de Tavera cumule la charge de président du Conseil de Castille avec celle d'évêque de Burgo de Osma, tandis qu'Alonso Manrique a été nommé l'année précédente archevêque de Séville et Inquisiteur général. Quant au confesseur royal, habituellement un dominicain ou un franciscain, il est appelé à donner son avis dans les affaires où la conscience du monarque peut être engagée. En 1524, cette charge est occupée par le dominicain García de Loaysa, président du Conseil des Indes. Ces juristes et théologiens peuvent être réunis en dehors des conseils habituels, pour donner leur avis sur une question particulière au sein d'une commission *ad hoc*, en compagnie d'autres hommes spécialement désignés pour leurs compétences ou leur position institutionnelle. C'est ainsi que, de la conversion des musulmans de Valence jusqu'à l'achèvement de l'expulsion des morisques d'Espagne, les commissions de juristes et de théologiens successives seront des acteurs essentiels du processus de décision politique.

Charles Quint pense donc réunir une commission d'experts à Valence et lui donner mission de statuer sur la validité des baptêmes effectués pendant la *Germania*. Pour sa part, Alonso Manrique lui propose de convoquer cette commission à la cour et de lui faire rendre un avis définitif non seulement sur la validité des baptêmes conférés pendant la révolte, mais aussi sur la situation des convertis de Grenade. Finalement c'est en Castille, en 1525, que sera réunie une commission, appelée la congrégation de Madrid, qui limitera ses débats aux seules conversions de Valence. Les deux scènes de la conversion des musulmans, Grenade et Valence, demeurent donc séparées. Entre-temps, l'année 1524 voit se préciser une politique de christianisation de la couronne d'Aragon qui exprime la convergence des objectifs de l'Empereur et de l'Inquisiteur général.

D'emblée, Manrique est opposé à tout retour en arrière. En janvier 1524, il fait part à l'Empereur de sa « grande douleur de voir que ceux qui avaient été réduits et amenés à notre baptême et à notre église sont ainsi revenus à leur vaine secte »[1]. Il se montre préoccupé par l'argument de la contrainte que les seigneurs mettent en avant pour disqualifier les baptêmes :

1. A. Manrique à Charles Quint, 23 janvier 1524, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. I, p. 401-403.

> On dit que, comme les nobles se voient lésés dans leurs biens temporels et subissent des pertes, ils les aident à revenir à leur secte et, pour qu'ils ne soient pas forcés d'être ramenés à notre religion chrétienne, ils allèguent qu'ils se sont convertis par peur[1].

Il propose donc, étant donné l'inaction du gouverneur de Valence, de prendre le contrôle de l'affaire. Son intervention découle de la mission de l'Inquisition de combattre l'hérésie et l'apostasie. Il faut bloquer rapidement les manœuvres des seigneurs valenciens. La décision de la future commission de juristes (issus des conseils royaux) et de théologiens doit être revêtue de la plus grande autorité, « pour le bien et le salut de leur âme [celle des morisques] et la grandeur de notre religion chrétienne ». À aucun moment, l'Inquisiteur général n'exprime le moindre doute concernant la validité des conversions de musulmans obtenues à Valence et Grenade. La commission doit toutefois se faire le relais de la doctrine de l'Église en matière de baptême des infidèles auprès des forces politiques qui, elles, ne sont pas au fait de ces questions, alors que leur soutien est nécessaire pour éviter toute contestation des conversions, tant à Grenade qu'à Valence.

Pour l'Empereur, il s'agit surtout de passer à la vitesse supérieure en organisant la christianisation générale du royaume de Valence, mais aussi celle du royaume d'Aragon et de la principauté de Catalogne qui n'ont pas été touchés par la révolte de la *Germania*. S'il soutient l'Inquisiteur général dans le traitement du problème valencien, c'est que l'éradication de l'islam dans ses États est l'un de ses objectifs. Il en va de sa réputation dans la chrétienté. Depuis ce printemps de 1521 qui a vu la radicalisation de la *Germania*, Charles Quint et François Ier sont aux prises en Italie. L'enjeu de cette guerre n'est pas seulement le duché de Milan mais aussi le premier rang parmi les princes chrétiens, suprématie que l'Empereur pense atteindre en accomplissant sa mission de défense de la foi.

Le projet de christianisation de la couronne d'Aragon obtient l'indispensable soutien pontifical. Dans la bulle *Idcirco nostris* du 15 mai 1524, Clément VII invoque le danger de la coexistence des fidèles du Christ et des « musulmans perfides » pour exhorter Charles Quint à faire prêcher la parole de Dieu dans la couronne d'Aragon et à expulser tous ceux qui ne se seraient pas convertis dans le délai fixé par l'Inquisition[2]. La bulle ne sera rendue publique qu'en novem-

1. *Ibid.*, p. 401-403.
2. *Ibid.*, t. I, p. 404.

bre 1525, au terme d'un processus qui doit permettre d'associer les instances gouvernementales d'Aragon et de Castille à cette politique. Durant cette période, Charles Quint joue de toute son autorité pour couper court aux actions de la noblesse valencienne et aux objections de ses conseillers d'Aragon.

Pour éclairer les membres de la future commission d'experts, une enquête est lancée à l'automne 1524 dans le royaume de Valence sur les circonstances des baptêmes et le retour à l'islam des convertis[1]. Juan de Churruca, l'inquisiteur de Valence, est la figure éminente de la petite équipe d'enquêteurs, avec l'assesseur inquisitorial Andrés de Palacio, docteur en droit civil et canonique. Ils sont associés à deux experts choisis par la vice-reine Germaine de Foix, le prieur du couvent des augustins de Valence Martí Sanchiz, maître en théologie, et un juriste de l'Audience de Valence, Marcos Juan de Blas, lui aussi docteur en droit civil et canonique. Envoyés dans les localités qui ont été le théâtre des baptêmes de l'été 1521, les quatre hommes interrogent 131 témoins, à partir d'octobre 1524, à l'aide d'un questionnaire en 10 points élaboré par l'Inquisition – une première version de ce questionnaire était utilisée dès le mois d'avril par Churruca. Ces témoignages constituent, avec une trentaine de dépositions devant le Saint-Office de Valence en 1523-1524, la source majeure qui nous a permis de retracer le déroulement des baptêmes de l'été 1521.

### *« Un seul troupeau »*

Charles Quint convoque ensuite à Madrid la commission de juristes et de théologiens chargée de statuer « sur la conversion des musulmans qui ont été baptisés pendant les troubles et qui ensuite ont repris la vie de musulmans »[2]. La « congrégation » siège dans le couvent des franciscains. Présidée par l'Inquisiteur général, elle compte 25 votants, parmi lesquels Juan de Tavera devenu archevêque de Saint-Jacques-de-Compostelle ainsi que les membres des conseils de Castille et d'Aragon et Fernando de Valdés, du Conseil de l'Inquisition. Ayant pris connaissance des résultats de l'enquête et débattu pendant un mois, elle rend

1. Voir R. Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valence, 2001, p. 68-101 ; A. Redondo, *Antonio de Guevara (1480 ? - 1545) et l'Espagne de son temps. De la carrière officielle aux œuvres politico-morales*, Genève, 1976, p. 222-264.
2. R. Benítez Sánchez-Blanco, *op. cit.*, p. 79.

son avis à l'unanimité en mars 1525 : les baptêmes sont valides. L'Empereur assiste à la séance de clôture.

Dans la pragmatique royale publiée le 4 avril suivant, il assume le verdict de la congrégation de Madrid. La pragmatique fait état du scandale occasionné par le retour des nouveaux convertis à la pratique de l'islam et par la profanation des églises, anciennes mosquées affectées au culte catholique puis réislamisées. Elle fait apparaître les deux temps de la démarche, l'enquête réalisée sur le terrain puis la congrégation de Madrid. La question posée aux membres de l'assemblée ne nie pas la contrainte subie par les musulmans :

> À tous, je leur ai demandé instamment de regarder, en conscience, si les gens baptisés par violence et crainte étaient de véritables chrétiens, afin que moi, qui désire tant l'exaltation de notre sainte foi, je puisse prendre les mesures judiciaires qui s'imposeraient [1].

L'enjeu est crucial pour les musulmans baptisés pendant la *Germania* : « les mesures judiciaires nécessaires » signifient que l'Inquisition interviendra pour soumettre les nouveaux convertis à leurs obligations de chrétiens. Au passage, l'Empereur rappelle qu'il n'est pas lié par l'avis des experts mais qu'il a préféré recourir à ce procédé pour tranquilliser sa conscience. En insistant sur la présence des membres des différents organes de gouvernement, le texte impérial veut montrer que le décret résulte de l'accord de ses conseillers et qu'il doit être obéi de tous. Les Cortes du royaume de Valence, tenues à part du processus de décision, ne sont pas évoquées. Il va de soi que la pragmatique s'applique à l'ensemble des baptêmes conférés pendant la *Germania*, sans distinction de cas particulier, bien que le niveau de violence ait été très variable d'une localité à l'autre.

Ainsi, la rumeur qui courait dans le royaume de Valence était fondée : un grand empereur chrétien tel que Charles Quint ne pouvait tolérer la présence d'infidèles dans ses territoires. Le sort des armes en Italie vient confirmer cette ligne de conduite pendant la période, décisive pour les « nouveaux convertis », de l'hiver 1524-1525. À l'automne 1524 (tandis que l'inquisiteur Churruca et ses compagnons parcourent le royaume de Valence pour enquêter sur les baptêmes conférés trois ans plus tôt), François Ier met le siège devant Pavie, place proche de Milan, où se sont enfermés les forces impériales. Le 24 février 1525,

1. Cité dans M. de Guadalajara, *Memorable expulsión, expulsión y Iustissimo destierro de los Moriscos de España*, Pampelune, 1613, p. 49.

jour anniversaire de Charles Quint (alors qu'à Madrid, dans le couvent des franciscains, les experts terminent leur première semaine de délibérations), dans le parc de Pavie le roi de France, attaqué par les Impériaux, voit sa cavalerie lourde tomber sous les coups des arquebusiers, perd son cheval et doit se constituer prisonnier. Un récit de l'événement, signé d'Alonso de Valdés, secrétaire du chancelier Gattinara, et sans doute rédigé à partir des notes de celui-ci, voit dans cette victoire l'œuvre de Dieu. Désormais, un seul monarque étant à la tête de la chrétienté, les prophéties sur la conversion des infidèles vont pouvoir s'accomplir :

> Il semble que Dieu a donné cette victoire à l'Empereur afin qu'il puisse non seulement défendre la chrétienté et résister à la puissance du Turc, si celui-ci osait s'y attaquer, mais, après avoir apaisé ces guerres civiles que sont les guerres entre chrétiens, aller chercher les Turcs et les Maures sur leurs territoires et, exaltant notre sainte foi catholique comme l'avaient fait ses ancêtres, recouvrer l'empire de Constantinople et la Sainte Maison de Jérusalem que, pour nos péchés, ils occupent encore. Afin que, comme le disent de nombreuses prophéties, sous le règne de ce prince très-chrétien le monde entier reçoive notre sainte foi catholique et que s'accomplissent les paroles de notre Rédempteur : Qu'il n'y ait qu'un seul troupeau et un seul pasteur[1].

Or il n'était pas nécessaire d'aller jusqu'à Jérusalem pour trouver des infidèles : il suffisait de voyager dans le royaume de Valence. François I^er^, conduit d'Italie à Madrid où il doit rester en captivité, en a l'occasion dès le mois de juillet 1525, lors de son bref séjour au château de Benisanó. Le roi de France (qui, en 1543, laissera les 30 000 hommes de la flotte turque hiverner à Toulon et prier selon leurs rites) se serait scandalisé de voir les musulmans travailler dans les champs pendant un jour férié, au point de soutenir le projet d'expulsion formé par Charles Quint[2]. Quant à l'Empereur, il fait de la conversion des musulmans de Valence un acte de remerciement à Dieu qui lui a livré le roi de France. Au conseil d'Aragon, qui lui fait part de ses craintes face à une décision que les Rois Catholiques eux-mêmes n'avaient jamais osé prendre, il donne cette réponse rapportée par le chroniqueur Sandoval :

> Les grandes choses ne manquent jamais d'inconvénients sur lesquels nous pouvons achopper. Je le dis, car je ne manque pas de savoir que la conversion des

1. Cité par M. Rivero Rodríguez, *Gattinara*, *Carlos V y el sueño del Imperio*, Madrid, 2005, p. 103.

2. J. Bleda, *Defensio fidei in causa neophytorum sive Morischorum Regni Valentiæ totiusque Hispaniæ*, Valence, 1610, p. 123.

> musulmans de Valence peut me causer des ennuis et être source de scandales dans ce royaume. Mais, avec cela, je sais que je sers Notre Seigneur.
> Advienne que pourra, ma décision est que, puisque Dieu a placé mon ennemi le roi de France entre mes mains, moi, je conduirai les musulmans, ses ennemis, à sa foi. Parce que je ne peux donner à Dieu un plus grand témoignage de ma gratitude pour les bienfaits si nombreux et si grands que j'ai reçus de sa main, que de purifier tous mes royaumes des infidèles et des hérétiques[1].

Après la pragmatique entérinant l'avis de la congrégation de Madrid, le premier objectif est la reprise en mains des nouveaux convertis. L'Empereur et l'Église sont disposés à pardonner l'apostasie qui a suivi la *Germania* à condition que les nouveaux convertis abandonnent rapidement l'islam et les pratiques musulmanes. À la répression judiciaire est préférée une procédure plus rapide : dans un premier temps, les convertis qui seraient retournés à l'islam, au lieu d'être poursuivis par l'Inquisition, pourront être instruits et réconciliés avec l'Église par des prêtres envoyés dans ce but. Le 16 juin 1525, Clément VII concède à l'Empereur le bref nécessaire pour l'application de cette mesure.

Dès le printemps, trois hommes d'Église sont dépêchés dans le royaume de Valence en qualité de commissaires : Gaspar de Avalos, évêque de Guadix, le franciscain Antonio de Guevara, prédicateur royal qui a siégé dans la congrégation de Madrid, et le dominicain Juan de Salamanca. Ils ont mission de « réduire les musulmans à garder la foi chrétienne et les absoudre de l'excommunication et de l'apostasie », selon le récit de Guevara repris par Sandoval. Le dimanche 14 mai, dans la cathédrale de Valence, Gaspar de Avalos proclame que les convertis ont un délai de trente jours pour revenir vers l'Église, faute de quoi ils seront considérés comme des apostats, passibles de la peine capitale avec confiscation des biens. À l'appui de cet ultimatum, l'Inquisiteur général ordonne au mois de juin que « tous les musulmans qui, dans le passé, ont reçu l'eau du saint baptême, soient contraints de vivre en chrétiens catholiques »[2]. Là où les conversions forcées ont été les plus nombreuses, sur les terres du marquis de Cenete, du duc de Gandía, des comtes d'Oliva et de Cocentaina, Antonio de Guevara se heurte à de fortes résistances. Les seigneurs restent passifs, espérant voir Charles Quint plier devant les difficultés. Seul le duc de Gandía, Juan de Borja, accepte de collaborer avec le commissaire. Des centaines de convertis s'enfuient sur les terres d'autres seigneurs ou dans la sierra de Bernia,

1. P. de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, Madrid, 1955, p. 122.
2. V. Valles Borras, *op. cit.*, p. 263.

massif situé à l'ouest de Benidorm et qui avait déjà servi de refuge aux musulmans pendant la *Germania*. Cependant les révoltés sont privés de voie de sortie comme de secours extérieurs, car jusqu'au début du mois d'août la côte du royaume est gardée par la flotte de galères qui avait convoyé François I[er] vers l'Espagne. Par les exhortations et les menaces, le gouverneur Lluis de Cabanylles obtient leur reddition contre le pardon de l'Empereur et de l'Inquisition, de sorte que « cette affaire fut commencée par la force et terminée en douceur », conclut Guevara[1].

Bientôt, selon un enchaînement qui semble aller de soi, le pouvoir royal ajoute à la réconciliation des nouveaux convertis l'expulsion des musulmans qui n'auraient pas reçu le baptême. Cette mesure est décidée, semble-t-il, durant l'été 1525, sur les instances des commissaires qui ont réconcilié les nouveaux convertis dans les diverses localités du royaume. Elle n'est publiée qu'après la réduction du foyer de révolte de la sierra de Bernia. De Ségovie, le 13 septembre, l'Empereur s'adresse aux musulmans ainsi qu'à la noblesse du royaume de Valence. Aux musulmans, et d'abord aux notables des *aljamas*, il communique ainsi sa résolution :

> Mû par l'inspiration de Dieu tout-puissant […] nous avons décidé que dans tous nos royaumes et seigneuries soit observée universellement une seule religion, foi et croyance, et qu'il n'y ait plus personne d'une autre religion à l'exception des captifs[2].

Si l'Empereur se garde d'exprimer son aversion envers l'islam, il ne donne pas de motif précis à sa décision d'unir ses sujets dans la foi chrétienne. Eu égard à la fidélité des musulmans pendant la *Germania*, il les exhorte à recevoir le baptême « pour le bien et le salut de vos âmes et pour éviter les maux et les inconvénients que vous pourriez subir en quittant vos maisons, vos biens et votre patrie »[3]. Il promet de conserver les franchises et exemptions dont les convertis peuvent jouir en tant que chrétiens, conformément aux fors du royaume.

La lettre aux nobles est plus explicite sur les conceptions religieuses de l'Empereur : depuis son avènement dans ses États d'Espagne, « la chose [qu'il a] le plus désirée a été de les laver de toute infidélité, imitant en cela les Rois Catholiques [s]es aïeux de glorieuse mémoire »[4], que Dieu a récompensés par de grandes victoires et un règne long et pros-

1. P. de Sandoval, *op. cit.*, p. 122.
2. M. Danvila y Collado, *op. cit.*, p. 244-245.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 247-248.

père. La première justification de l'expulsion est donc le service de Dieu et l'espérance d'en recevoir des bienfaits en retour. L'évocation des Rois Catholiques inscrit cette décision dans la ligne de celle de 1502 et dans le prolongement de la Reconquête. La seconde justification est plus immédiate, puisqu'il faut « éviter les inconvénients qui peuvent survenir par la fréquentation des [nouveaux convertis] avec les musulmans qui demeurent dans les mêmes villages, avec le risque qu'ils retombent dans leurs premières erreurs et leur maudite secte »[1].

Cependant, Charles Quint sait que l'expulsion risque de dépeupler les terres des seigneurs et de diminuer leurs revenus. Aussi leur ordonne-t-il de collaborer à la conversion des musulmans en se rendant dans leurs domaines et en exhortant leurs vassaux à recevoir le baptême, « leur offrant votre faveur et votre bienveillance, et leur montrant que, sans cela, ils ne peuvent pas rester dans nos royaumes et seigneuries »[2]. Pour finir, le roi avertit les seigneurs que tout retard mis à exécuter cet ordre ne ferait que le conforter dans sa résolution, mais qu'il récompensera leurs services.

La suite des événements ne correspond pas à ces ordres. Les seigneurs ne se précipitent pas sur leurs terres pour obtenir le baptême de leurs vassaux dociles. Ils protestent puis se divisent, le duc de Segorbe, Alonso de Aragón, se montrant le plus radical dans le refus. Comme les seigneurs le craignaient, des musulmans s'embarquent clandestinement pour l'Afrique du Nord, profitant du départ des galères pour l'Italie et de l'inefficacité de la surveillance des côtes établie par la *Generalitat*. Ces évasions sont un témoignage supplémentaire de la capacité d'une partie des musulmans à refuser la conversion. Dans la même perspective, l'attitude des mudéjars de Belgida et d'Otos, pendant la campagne de prédication lancée à l'automne, est significative d'un attachement revendiqué à l'islam : les habitants de l'*aljama*, rassemblés dans l'église d'une localité voisine, doivent écouter le prédicateur qui leur présente la doctrine catholique et les exhorte à la conversion, en leur rappelant que le délai imparti pour la réception du baptême expire le 8 décembre. Comme la majorité des *aljamas* du royaume, ils répondent : « Nous ne voulons pas obéir aux ordres de Dieu ni de l'Empereur, mais nous voulons vivre et mourir en musulmans. »[3]

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. Cité par V. Valles Borras, *op. cit.*, p. 264.

Le 9 décembre, l'ordre d'expulsion est publié à Valence, donnant aux musulmans un bref délai pour quitter le royaume, jusqu'à la fin du mois pour les habitants de la capitale, et fin janvier 1526 pour les autres. Le port désigné pour l'embarquement est celui de La Corogne, en Galice, ce qui suppose un voyage d'environ 900 km. Sandoval, à partir du témoignage de Guevara, précise l'alternative qui se présente aux musulmans : le baptême ou la réduction en esclavage[1]. Entre un impraticable voyage de départ, l'esclavage, la conversion ou la fuite, les musulmans optent pour ces deux dernières : la plupart reçoivent le baptême.

Les conversions forcées de la *Germania* n'ont peut-être fait que précipiter une christianisation générale qui s'inscrivait dans les desseins de Charles Quint. Le projet d'unification des États de l'Empereur dans la foi chrétienne se traduit par une mesure d'expulsion qui n'est prise que pour inciter les éléments les plus radicaux de la population musulmane à partir. L'Empereur tente ainsi de concilier deux impératifs : éradiquer l'islam des États de la couronne d'Aragon et maintenir sur place une paysannerie hâtivement baptisée, indispensable à la survie du système d'exploitation seigneuriale et, au-delà, à la stabilité politique du royaume.

Cette christianisation autoritaire suscite trois foyers de résistance. À Benaguacil, non loin de Valence, l'alfaqui Mohamat Moferrig, surnommé « le Borgne », anime la révolte. Le nouveau-vice roi Jerónimo de Cabanylles, après les sommations d'usage, bombarde la ville pendant deux jours. Les rebelles se rendent sous condition du pardon et le vice-roi entre dans Benaguacil le 19 février. Dans la sierra d'Espadán, à l'ouest de Castellón de la Plana, c'est une véritable guerre qui oppose les musulmans (entre 4 000 et 10 000) aux troupes menées par le duc de Segorbe, seigneur de ce territoire, à partir de mars 1526. Il faut l'intervention des 3 000 lansquenets allemands venus du Roussillon et en partance pour l'Italie, soutenus par plus de 2 000 hommes du royaume, pour donner l'assaut en septembre aux positions des rebelles, dont la plupart sont tués. En octobre, les derniers révoltés, dans la vallée de Cortes, au sud de Valence, sont ramenés à l'obéissance[2].

Dans le royaume d'Aragon voisin, où les musulmans (entre 15 et 20 % de la population) se concentraient en majorité sur les domaines des seigneurs, les nobles s'inquiètent à l'automne 1525 d'une politique

1. P. de Sandoval, *op. cit.*, p. 122.
2. J. F. Pardo, *op. cit.*, p. 194-204.

de christianisation qui viendrait aussi frapper leurs dépendants. Le comte de Ribargorza s'efforce de montrer à Charles Quint que les musulmans d'Aragon sont des vassaux fidèles et soumis, indispensables à l'équilibre économique du royaume et aux revenus de leurs seigneurs. Mais l'Empereur persiste dans sa décision. Le vice-roi Juan de Lanuza publie, le 14 février 1526, l'édit qui enjoint de partir à tous les musulmans qui ne seraient pas baptisés le 15 mars. Après quelques résistances qui restent mal connues, les musulmans d'Aragon reçoivent à leur tour le baptême [1].

*La démonstration du procureur Loazes*

Le 4 avril 1525, Charles Quint entérinait donc l'avis de la congrégation de Madrid qui déclarait valides les baptêmes conférés pendant la *Germania*. Du côté de l'Inquisition, il semblait utile de démontrer la légitimité de cette décision : tel est l'objet du *Traité sur la récente conversion des païens* de Fernando de Loazes, ouvrage consacré à la question des baptêmes forcés. Ce traité est important à plusieurs titres. Il concerne naturellement l'histoire politique de l'Espagne du XVI$^e$ siècle. Alors que l'assemblée de Madrid ne nous a pas laissé de procès-verbaux, il permet d'approcher la question du baptême des musulmans sous l'angle juridique qui a été celui des experts. Il éclaire ainsi la décision de Charles Quint et permet de mesurer sa marge de manœuvre dans cette affaire. Plus encore, ce livre est un jalon dans l'histoire de l'Église : en riposte à la contestation des baptêmes de la part des seigneurs, l'auteur expose la doctrine de l'Église en matière de conversions forcées telle qu'elle se présente au début du XVI$^e$ siècle, solidement fondée sur le droit canonique et la théologie. Loazes recueille ici l'héritage des VII$^e$-XV$^e$ siècles dans une argumentation soutenue par des textes majeurs, destinée à décourager toute remise en question des baptêmes de 1521. Ouvrage d'érudition, le *Traité* est également le manifeste d'un ardent partisan de la mission impériale de défense de la foi chrétienne.

Or il n'a pas fait, jusqu'à présent, l'objet d'une étude approfondie. Henry Charles Lea l'a lu de près pour analyser la question de la validité des conversions, mais sans remonter aux sources utilisées par Loazes.

1. G. Colas Latorre, « Señores y moriscos en Aragón : el bautismo de 1526 », *Carlos V, europeísmo y universalidad*, F. Sánchez-Montez González et J. L. Castellano Castellano (éd.), vol. 4, Madrid, 2001, p. 219-236.

Par la suite, les historiens l'ont laissé de côté au profit d'une approche politique de l'événement, s'appuyant, pour les aspects théologiques et juridiques, sur des études concernant la conversion des populations amérindiennes[1]. Nous analyserons ici l'argumentation de Loazes et ses sources principales puis, dans le chapitre suivant, nous la replacerons dans la perspective théologique et juridique médiévale dont elle est le prolongement.

Natif d'Orihuela, docteur en droit canonique et civil au terme de ses études à Valence, Bologne et Pavie, Fernando de Loazes est en 1525 un juriste presque trentenaire qui s'est déjà fait connaître comme défenseur, auprès des Cortes du royaume, des prétentions de l'église de sa ville natale à être un siège épiscopal. Il occupe depuis l'année précédente la fonction de procureur du tribunal de l'Inquisition de Valence. Si le traité de 1525 constitue sa contribution majeure à l'histoire des morisques, la suite de sa carrière, comme nous le verrons, le ramènera à cette question.

Loazes a été, lui aussi, pris dans l'orage de la *Germania*. L'émeute a éclaté à Orihuela dans la nuit du 29 décembre 1520, excitée par le capitaine Palomares et ses partisans. Loazes, en tant qu'avocat de sa ville, s'est opposé de toutes ses forces à la rébellion, se retranchant dans l'église avec d'autres habitants. Pour se mettre en sûreté, il a dû gagner les terres du seigneur don Ramón de Rocafull, à Albatera. Là, il a poursuivi son combat avant de partir s'abriter en Castille, sur les terres du marquis de Los Vélez, avec ses parents et ses frères eux aussi menacés. Il est ensuite rentré dans le royaume, car, le 30 juillet 1521, il était présent à la bataille qui a vu la défaite des rebelles conduits par le capitaine Bocanegra, devant les troupes des marquis de los Vélez et de Elche et de l'amiral d'Aragon. Le poste de procureur de l'Inquisition de Valence, obtenu en 1525, est la récompense de sa fidélité à la cause royale. En 1533, Loazes, inquisiteur à Barcelone, recueille une série de témoignages sur les vicissitudes de sa famille durant la révolte[2].

1. H. Ch. Lea, *The Moriscos*, *op. cit.*, p. 58-81. Pour l'historiographie, voir A. Redondo, *op. cit.*, p. 229-231, et Á. Alcala, « Tres cuestiones en busca de respuesta : invalidez del bautismo "forzado", "conversión" de judíos, trato "cristiano" al converso », *Judíos, Sefarditas, Conversos : la expulsión de 1492 y sus consecuencias*, éd. Á. Alcalá, Valladolid, 1995, p. 523-543. Fait exception un court article qui replace le traité dans son contexte historique : J. Goñi Gaztambide, « La polémica sobre el bautismo de los moriscos a principios del siglo XVI », *Evangelización y teología en América Latina (siglo XVI)*, éd. J. I. Saranyana *et al.*, Pampelune, 1990, p. 195-203, rééd. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 16, 2007, p. 209-215.

2. J. López Maymón, *Biografía del esclarecido orcelitano Patriarca de Antioquia, fundador insigne del colegio de predicadores y universidad libre de Orihuela*, Orihuela, 1922, p. VI-XXIII.

C'est sans doute au début de 1525 qu'il compose son traité, publié à Valence dès le 29 avril, environ un mois après la clôture de la congrégation de Madrid. L'ouvrage se présente comme un austère in-folio de 30 pages imprimées en caractères gothiques. Il contient une savante démonstration, composée en latin, qui s'appuie sur de longues séries d'allégations puisées à diverses sources et consignées avec les abréviations en usage à l'époque. Il est destiné à un étroit public de juristes[1]. Sa diffusion a sans doute été limitée, mais plusieurs hommes d'Église s'y réfèrent dans les décennies suivantes. L'évêque de Segorbe Juan Bautista Pérez, dans un mémoire de 1592 sur les morisques de Valence, lui emprunte quelques éléments sur les modalités des baptêmes pendant la *Germania*[2]. L'ouvrage a surtout été utilisé par le dominicain Jaime Bleda dans sa *Défense de la foi dans l'affaire des nouveaux chrétiens ou Morisques du Royaume de Valence et de toute l'Espagne*, véhément plaidoyer en faveur de l'expulsion des morisques publié en 1610[3].

L'enquête réalisée à l'automne 1524 sert de support au raisonnement juridique. Loazes n'en retient que les éléments factuels nécessaires à sa démonstration. Ainsi, on aurait pu s'attendre à une étude de la célébration des baptêmes, élément essentiel pour la validité du sacrement. Or Loazes laisse de côté tout ce qui concerne le rite, considérant sans doute que les témoignages donnent sur ce point des garanties suffisantes. La représentation des baptêmes comme des cérémonies expéditives où les musulmans étaient aspergés avec de l'eau prise dans les canaux d'irrigation n'est peut-être pas encore assez diffusée pour mériter une réfutation. Loazes rappelle donc, dès le début du livre, que, pendant la révolte des « gens du peuple » du royaume de Valence, les rebelles parcouraient le pays en bandes armées et annonçaient que les musulmans devaient recevoir le baptême dans un délai fixé, sous peine d'être tués. Du point de vue du juriste, ces ultimatums sont d'une importance majeure car ils ont conduit les musulmans à prendre position sur le baptême, à le refuser au péril de leur vie ou à l'accepter. Loin de nier que les baptêmes ont été conférés sous des pressions physiques et morales, il fait du thème de la contrainte le point de départ de sa réflexion, l'expression « ces païens ainsi baptisés par force » revenant comme un leitmotiv au fil du texte :

1. F. de Loazes, *Per utilis et singularis questio, seu tractatus super nova paganorum regni Valentie conversione*, Valence, 1525.
2. P. Boronat, *op. cit.*, vol. I, p. 132.
3. J. Bleda, *op. cit.*, p. 119-165.

> Que, dans le baptême reçu par ces païens, il leur a été fait violence et juste crainte, et qu'ils ont reçu le baptême contre leur volonté, cette enquête le montre très clairement. Car les tyrans et les rebelles, réunis en une grande armée, parcouraient les villes, les localités et les villages de tout le royaume en commettant des destructions et en tuant ceux qui n'étaient pas d'accord avec leur révolte, et publiaient des annonces publiques selon lesquelles tout païen devait recevoir le baptême dans un certain délai ou, sinon, serait tué, et d'ailleurs ils ont tué un certain nombre de païens qui n'avaient pas reçu le baptême [1].

Le terme de « païens » pour désigner les musulmans est d'emploi courant dans le royaume de Valence. Il ne fait donc pas allusion au Nouveau Monde, qui n'est jamais évoqué. Comment ces « païens » se sont-ils comportés face aux violences ? Des dépositions de 1524, le procureur ne retient que les indications qui s'accordent avec sa démonstration. Il invoque d'abord la faiblesse des musulmans : il est bien connu, dit-il, que ceux de Valence sont des gens craintifs qui n'ont pu résister à la pression des rebelles [2]. Ceux-ci ont mis à exécution leurs menaces de mort : on comprend donc que la peur des musulmans était fondée, mais que tous n'ont pas cédé si facilement aux pressions, même s'ils ont payé ce refus de leur vie. Dans ce raisonnement, les morts ont pour fonction de montrer que les musulmans pouvaient refuser la conversion, quitte à être tués ou à s'enfuir : leur possibilité de choix était réelle. Les rebelles n'ont pas entrepris d'exterminer les musulmans de façon systématique, ce qui n'aurait pas laissé place à la possibilité de choisir le baptême. De plus, l'emploi de la force n'est pas allé jusqu'à des procédés extrêmes : « Ces païens n'ont pas été contraints à la foi par des supplices, mais par des demandes et d'autres terreurs plus petites. » [3] Cela signifie que la torture n'a pas été employée pour obtenir le consentement à la conversion. Le massacre des convertis de Palop, absent de l'enquête de 1524, n'apparaît pas non plus dans le traité.

Point capital, l'enquête a fait apparaître que les nouveaux convertis ont, pendant un laps de temps qualifié de « long », pratiqué la religion catholique, fréquenté les églises et donné des aumônes [4]. Le reflux de la *Germania* n'a pas été immédiatement suivi du retour à l'islam des convertis. Le fait que la pratique catholique ait perduré quelque temps après la cessation du conflit civil vaut acceptation, par les musulmans baptisés, de leur nouvelle condition de chrétiens. Cette thèse repose sur

1. F. de Loazes, *op. cit.*, col. 4.
2. *Ibid.*, col. 7.
3. *Ibid.*, col. 16.
4. *Ibid.*, col. 15.

une lecture partiale de l'enquête car celle-ci montre aussi que, dans bien des localités, le retour à l'islam a suivi de près le reflux de la rébellion, ce qui accrédite l'idée d'un lien direct entre la pratique catholique des néophytes et la présence des troupes. Mais Loazes préfère appuyer son propos sur l'existence, attestée par l'enquête, de ces convertis ayant persévéré plus longuement dans la religion chrétienne. Les motifs de ces individus (conviction sincère, espoir de bénéfices matériels) n'intéressent pas le juriste, moins soucieux d'établir les faits que de les plier aux besoins de son raisonnement. Il ne pose pas non plus la question de la pérennité des conversions, qui est essentielle d'un point de vue pastoral mais qui n'est pas pertinente pour lui car elle est indépendante de la validité des baptêmes. Il centre ainsi la discussion sur l'usage de la force par les rebelles, seul élément qui pourrait invalider les baptêmes. Il s'agit de voir, dans la première partie de l'ouvrage, que « les païens ainsi baptisés par la force et par la crainte des tyrans n'ont reçu aucun baptême, et ne doivent pas être contraints d'observer la foi qu'ils ont reçue une fois, de façon tyrannique »[1]. Le statut des baptêmes entraîne des conséquences juridiques, comme dans la pragmatique de Charles Quint : si la nullité du baptême reçu sous la contrainte est démontrée, les musulmans ne doivent pas être forcés à observer la foi catholique. Inversement, si les baptêmes sont valides, alors les convertis ont l'obligation de se conduire en chrétiens.

Avant d'entrer dans le domaine du droit, il faut souligner que Loazes considère la conversion des musulmans comme un événement éminemment positif. Il y voit l'œuvre de la Providence, équivalent savant de la « main de Dieu ». Car la condamnation de la rébellion n'implique pas que l'on rejette en bloc toutes ses conséquences : même si l'usage de la force est un délit, le baptême est valide et doit être respecté[2]. La conversion avait d'ailleurs été annoncée par une série d'événements étranges qui était autant de signes[3]. Loazes fait allusion aux calamités qui avaient frappé la ville juste avant la révolte de la *Germania* : la crue du fleuve Turia qui, le 27 septembre 1517, avait soudain inondé une grande partie de la ville ; l'apparition d'un feu en haut du Micalet, la tour de la cathédrale, et surtout la peste qui commençait ses ravages à l'été 1519[4]. Sur le moment, ces catastrophes avaient été considérées comme des signes de

1. *Ibid.*, col. 1.
2. *Ibid.*, col. 17-18.
3. *Ibid.*, col. 17.
4. *História del país valencià*, vol. III, *De les Germanies a la nova planta*, J. Regla (dir.), Barcelone, 1975, p. 133.

la colère divine. Dans un sermon prononcé le 22 juillet, le P. Lluis de Castellolí, prieur des dominicains, avait assuré qu'elles venaient châtier les péchés de sodomie commis dans la cité. À la suite de cette prédication, plusieurs homosexuels, ayant confessé leurs crimes, avaient dû faire pénitence à la cathédrale le 7 août. La foule ayant lynché l'un de ces malheureux, le gouverneur Cabanylles était intervenu pour interdire aux gens du peuple de faire usage de leurs armes. Cette interdiction déclencha la formation de la *Germania*[1]. Six ans plus tard, dans un tout autre contexte, Loazes décrypte à son tour le sens des catastrophes. L'eau du fleuve en crue annonçait l'eau baptismale, tandis que le feu tombé sur la tour symbolise la flamme de l'Église dans laquelle les musulmans étaient appelés à entrer par le baptême. Quant à la fausse rumeur du lion se promenant dans Valence, elle suggérait que le baptême des infidèles devra être réalisé par des rebelles. Pour Loazes, la coïncidence de ces éléments peut être considérée comme miraculeuse. La volonté divine s'est exprimée clairement. Aussi est-il absurde de tolérer plus longtemps que les convertis reviennent à la pratique de l'islam, ce qui risque de déchaîner la colère de Dieu[2].

La conclusion du traité est un pressant appel à appliquer rapidement la résolution prise par l'assemblée de Madrid sous la présidence de l'Inquisiteur général Manrique, auquel Loazes dédie son ouvrage. La capture du roi de France manifeste d'ailleurs avec éclat que la protection divine s'étend sur les souverains d'Espagne, ce qui laisse espérer le rétablissement de la paix entre les princes chrétiens. On perçoit là comme un écho des espérances millénaristes qui avaient conduit les rebelles à accélerer la conversion des infidèles par les baptêmes forcés. Ce rappel et ce vœu de Loazes inscrivent son aride exposé à la fois dans l'actualité politique et dans l'espérance spirituelle de la chrétienté. En soutenant la validité des baptêmes, il contribue à l'œuvre de la Providence qui, simultanément, a permis l'anéantissement de l'islam à Valence et la déroute de l'armée française en Italie.

### *Loi des hommes, loi de Dieu*

Loazes procède suivant la méthode scolastique, en présentant tour à tour les arguments pour et contre. Ces derniers expriment la position

1. V. Valles Borras, *op. cit.*, p. 19-21.
2. F. de Loazes, *op. cit.*, col. 80.

personnelle de l'auteur – en l'occurrence, contre la nullité des baptêmes. Les arguments pour la nullité des conversions sont donc ceux qu'il expose en premier lieu, afin de mieux les démolir par la suite. Ici, nous regrouperons les deux versants de l'argumentation, pour et contre, pour chaque thème.

Une première cause de l'invalidité des baptêmes est qu'ils ont été effectués par les rebelles en violant la législation royale. Comme Loazes le rappelle, la protection offerte aux musulmans par la Couronne contre la menace de conversion forcée était inscrite dans le droit du royaume par le for *Dels moros que non sien fets cristians per força*. Puisque les actes commis contre la loi sont nuls, les baptêmes réalisés en enfreignant l'interdiction royale sont privés de toute valeur juridique[1]. Loazes montre aussi que le pouvoir du prince sur les minorités religieuses n'est pas illimité, en prenant l'exemple de l'expulsion des juifs et des musulmans qu'il emprunte à Oldrade de Ponte, un canoniste italien du XIV^e^ siècle : les princes chrétiens ne doivent pas décréter ces expulsions « sans cause légitime »[2]. Ils sont aussi tenus par le devoir de charité qui leur interdit de faire le mal. Cet argument, valable pour les princes, l'est aussi pour les rebelles : « Infliger des vexations à ces païens, leur faire violence et les contraindre à la foi, c'est contre le précepte de la charité. »[3]

Loazes soutient le for de 1510 par le droit romain et le droit canonique. En droit romain, le régime de protection légale des minorités se fondait notamment sur la *lex Christianis* de 423 qui interdisait toute exaction contre les juifs et les païens habitant pacifiquement sur le territoire de l'Empire. Cette protection fut renforcée à plusieurs reprises par le droit canonique. La lettre du pape Alexandre II, devenue le canon *Dispar* intégré par Gratien dans le *Décret*, servait à justifier la guerre contre les musulmans, comme on l'a vu plus haut, mais fondait aussi la tolérance accordée aux musulmans soumis au régime chrétien[4]. Loazes l'invoque pour montrer qu'il est interdit de s'en prendre à ceux qui vivent sous l'autorité du prince chrétien sans perturber la tranquillité publique. Il s'appuie aussi sur l'un des textes majeurs qui justifiait le statut de protection accordé aux juifs : le canon *Qui sincera*, intégré lui aussi dans le *Décret*. Ce texte est tiré d'une lettre adressée

1. *Ibid.*, col. 9.
2. Oldrade de Ponte, *consilium* 264 dans N. Zacour, *Jews and Saracens in the Consilia of Oldradus de Ponte*, Toronto, 1990, p. 86.
3. F. de Loazes, *op. cit.*, col. 10.
4. Gratien, *Decretum*, C. 23 q. 8 c. 11.

en 602 par le pape Grégoire le Grand à l'évêque de Naples, en réponse aux plaintes des juifs contre les atteintes à leurs droits. Le pape rappelle que, dans la perspective de la conversion des juifs, il est malvenu de les empêcher de célébrer leurs fêtes. Les chrétiens doivent prendre garde aux moyens employés : « Ceux qui veulent attirer les païens avec une sincère intention vers la vraie foi, doivent employer des moyens doux, et non pas rudes. »[1] Toutes ces limitations qui concernent le pouvoir politique légal s'appliquent aussi au pouvoir illégal de la rébellion, qui n'a pas davantage le droit de pratiquer des conversions forcées[2].

Après le roi, le pape. Loazes montre que les nouveaux convertis qui reviennent à l'islam peuvent invoquer non pas une autorisation explicite du pape, mais son accord tacite. Il faut, affirme-t-il, accepter que les musulmans baptisés par force reviennent à la pratique de l'islam parce qu'ils ne l'ont pas fait de leur propre autorité, mais avec la dispense du souverain pontife. Le pape Adrien VI, alors qu'il résidait en Aragon, a été informé des baptêmes forcés et du retour à l'islam des nouveaux convertis après la cessation des troubles ; pourtant, il a toléré cet état de fait et n'a pas pris de mesure pour y mettre fin. Cet argument se fonde sur le silence du cardinal Adrien d'Utrecht qui gouvernait la Castille en l'absence de l'Empereur, étant par ailleurs inquisiteur d'Aragon, de Valence, de Navarre et de Castille. Après sa visite à Valence au début de la *Germania*, il avait été informé des événements et avait reçu des demandes de secours du vice-roi. La nouvelle de son élection au trône pontifical survenue à Rome le 9 janvier 1522 lui était parvenue à Vitoria une semaine plus tard. Il avait alors traversé la péninsule pour s'embarquer dans le port catalan de Tarragone au début du mois d'août[3]. Loazes a-t-il emprunté aux seigneurs valenciens cette idée de l'accord tacite du nouveau pape Adrien à l'annulation des baptêmes forcés ? Le procédé qui consiste à recourir, contre l'Inquisition, à l'autorité du pape, est classique. Mais les interventions d'Adrien d'Utrecht dans cette affaire ne nous sont pas connues.

Dans la deuxième partie de son traité, Loazes s'empresse de réfuter les arguments de la protection royale et pontificale. Le for *Dels moros que non sien fets cristians per força* est balayé, car les fors du royaume ne s'appliquent pas quand il existe déjà une loi spécifique : or c'est le cas

1. *Ibid.*, 1 D.45 c.3.
2. F. de Loazes, *op. cit.*, col. 11.
3. A. Lepitre, *Adrien VI*, Paris, 1880, p. 202-208 ; Université catholique de Louvain, *Adrien VI, le premier pape de la Contre-Réforme : sa personnalité, sa carrière, son œuvre*, Louvain-Gembloux, 1959, p. 555-561.

du baptême, objet d'une réglementation canonique considérée comme supérieure au droit royal. Le for de 1510 ne permet donc pas d'invalider les baptêmes des musulmans[1]. Il se révèle totalement inutile en 1525, lorsqu'il s'agit de statuer sur des baptêmes conférés en violation de son propre contenu. On voit donc que, en le promulguant, Ferdinand se posait en protecteur des musulmans sans leur offrir de réelles garanties. Le fait que Loazes ne juge pas nécessaire d'insister sur ce point suggère que les dispositions royales sont en effet d'une grande faiblesse, dans une matière qui relève avant tout de l'Église.

La réfutation de la tolérance pontificale reçoit au contraire un très large développement, ce qui peut indiquer son poids dans l'argumentation des partisans de l'invalidité des baptêmes. Le pape a-t-il le pouvoir de déclarer invalides des sacrements imposés par force ? Loazes mobilise une érudition considérable pour montrer que le pouvoir pontifical est limité par la finalité même de l'Église, qui est la foi chrétienne. En effet, donner aux « païens baptisés par force » « la permission et la faculté de persévérer dans leur secte », ce serait les autoriser à commettre des blasphèmes et à mépriser la religion chrétienne, donc à enfreindre la loi de l'Église[2]. En aucun cas le pape n'a la faculté d'accorder une telle tolérance. S'il peut délivrer des dispenses en toutes sortes d'affaires, il n'a pas le pouvoir de dispenser des articles de foi[3]. La discussion rejoint alors les débats sur l'étendue et les limites du pouvoir pontifical qui ont animé le XV^e^ siècle : le souverain pontife est le lieutenant de Dieu sur terre, mais les chrétiens sont autorisés à lui refuser leur obéissance lorsque ses ordres risquent de perturber l'Église et de porter au péché[4]. Le pape a, en outre, le devoir d'éviter le scandale, c'est-à-dire le dommage qui serait causé aux fidèles s'ils voyaient la foi chrétienne bafouée par des convertis revenant à l'islam. Cet argument reçoit un développement très étoffé où l'on peut lire le souvenir des déchirements de l'Église durant les deux siècles précédents. Si rien n'est dit de la rupture de Luther avec la papauté, ce contexte n'est peut-être pas absent de l'esprit de Loazes qui revient plus loin sur la nécessaire unanimité de l'Église dans la défense de la loi. L'accumulation d'exemples concernant les limites du pouvoir pontifical et l'obligation d'éviter le scandale sont destinées à décourager les nouveaux convertis et leurs seigneurs : toute

1. F. de Loazes, *op. cit.*, col. 58.
2. *Ibid.*, col. 20.
3. *Ibid.*, col. 31-34.
4. *Ibid.*, col. 24.

négociation pour obtenir du pape la permission de revenir à l'islam est condamnée à l'échec.

Loazes mentionne aussi l'opinion de « certains théologiens », pour qui mieux valait renvoyer les convertis à leur état d'infidèles que leur permettre de se conduire en hérétiques en tant que chrétiens[1]. On voit peut-être émerger ici une partie des discussions de la congrégation de Madrid. Apparemment, personne n'a envisagé la possibilité que les musulmans, baptisés sous la pression des rebelles, puissent aussitôt devenir des catholiques sincères. L'alternative qui s'est présentée en 1525 était donc la suivante : soit les autorités chrétiennes, prenant acte du retour des nouveaux convertis au culte islamique, proclamaient l'invalidité des baptêmes comme le demandaient « certains théologiens » et les seigneurs valenciens ; soit elles entérinaient les conversions forcées, ce qui impliquait d'obliger les convertis à se conduire en chrétiens. C'est ce qu'a fait la congrégation de Madrid et Loazes soutient cette solution, la validation des baptêmes comme « un moindre mal ». Son optique est purement coercitive : il faut contraindre les convertis, « par des peines, à servir la loi chrétienne qu'ils ont reçue ». Il est convaincu que les baptêmes conférés sous la menace des rebelles ne peuvent pas être annulés. La *Germania* ayant mis les autorités devant le fait accompli, aucun retour en arrière n'est possible. C'est ce qui ressort du deuxième ensemble d'arguments de Loazes, un ensemble beaucoup plus étoffé : il concerne la question du consentement au baptême lorsque les baptisés ont subi des pressions et des menaces.

*« Juste crainte » et « contrainte conditionnelle »*

Revenons à la première partie du traité pour examiner une autre série d'arguments, concernant l'usage de la force. Les rebelles sont systématiquement qualifiés de « tyrans », terme emprunté à Aristote pour désigner un pouvoir abusif[2]. Le fait que les baptêmes aient été conférés sous la pression d'un pouvoir insurrectionnel est un motif d'invalidité : c'est l'opinion que développe Loazes dans la première partie, en l'empruntant aux partisans de la nullité des conversions.

De la vaste réflexion sur la tyrannie développée depuis le XIV^e^ siècle, le procureur retient notamment le traité *Du tyran* du juriste Bartolus de

1. F. de Loazes, *op. cit.*, col. 21.

2. A. Boureau, art. « Tyran », *Dictionnaire du Moyen Âge*, Cl. Gauvard, A. de Libera et M. Zink (dir.), Paris, 2002, p. 1412-1413.

Saxoferrato[1]. Suivant les distinctions élaborées par celui-ci, les rebelles de la *Germania* sont des tyrans « par défaut de titre », c'est-à-dire qu'ils emploient la force sans posséder de juridiction légitime[2]. Ils sont aussi des tyrans « par abus de pouvoir », puisqu'ils ont extorqué le consentement des musulmans en vue de les convertir. Leurs actes sont entachés de nullité par l'illégalité même de leur domination[3]. D'autre part, il est possible de considérer que les mosquées et l'exercice de leur culte sont des biens dont les musulmans auraient été injustement privés. L'usurpation et l'abus de pouvoir permettent de qualifier les conversions forcées comme des actes de spoliation. L'ordre public étant restauré, les autorités ont l'obligation de rétablir les musulmans dans leur culte antérieur et de leur restituer les lieux de culte qu'ils occupaient habituellement en toute légalité. Les arguments de la tyrannie et de la spoliation se combinent avec celui du défaut de consentement : l'emploi d'une contrainte inspirant une « juste crainte » constitue un empêchement tel que les baptêmes opérés dans ces conditions sont légalement nuls. Certes, souligne Loazes, la crainte n'est pas un motif d'annulation systématiquement valable. Mais, dans le cas présent, l'emploi de la force est si bien avéré que le motif de la crainte peut être invoqué.

La crainte et la contrainte sont des notions qui ont déjà, au XVI^e^ siècle, une longue histoire. La crainte a été définie en droit romain avant de passer dans le droit canonique au XII^e^ siècle[4]. La « juste crainte », celle qui constitue un motif d'annulation valable du point de vue juridique, était définie par sa capacité à faire succomber même « un homme ferme ». Dans la vie de l'Église, la question de la validité des actes commis sous des pressions diverses se posait nécessairement. Le titre 40 de la première partie des *Décrétales* est consacré à ce thème. Les cas évoqués concernent les vœux de religion, la renonciation à un bénéfice ecclésiastique ou les contacts avec des excommuniés. Le baptême n'apparaît jamais dans ces textes. Loazes y puise des exemples tels que la démonstration de force armée, les menaces, la peur de la mort ou encore la spoliation des

1. D. Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano*, Florence, 1983.

2. C. Fiochi, *Mala postestas. La tirannia nel pensiero politico medioevale*, Bergame, 2004, p. 126.

3. F. de Loazes, *op. cit.*, col. 6.

4. *Digeste*, 4.2.1 et 4.2.6. Voir notre article, « L'Église et les consentements arrachés. Violence et peur dans le baptême et l'apostasie (Espagne, XVI^e^-XVII^e^ siècles) », *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 7, 2, 2010, p. 489-508.

biens[1]. Il conclut à la nullité des actes commis dans de telles circonstances.

Si l'on admet que la « juste crainte » est avérée dans le cas des conversions de 1521, il faut encore montrer (toujours dans la première partie du traité) que le baptême relève d'une catégorie de faits qui peuvent être annulés par le défaut de consentement. Dans ce but, Loazes s'attache à souligner le caractère contractuel du baptême, en raisonnant par analogie avec divers types de contrats. Le premier exemple est celui du mariage charnel (le mariage proprement dit) ou spirituel (l'entrée dans les ordres, union avec Dieu). Le défaut de consentement annule ces unions. Loazes présente une multitude d'allégations à ce sujet, d'autant plus que cette matière du consentement au mariage et aux vœux de religion a été amplement traitée par les juristes. La suite du développement énumère un ensemble de cas où l'emploi de la violence est un motif d'annulation de ce qui a été commis. La qualité et la durée de la menace, ainsi que la capacité de l'agressé à se défendre, sont autant de critères à considérer[2]. Dans tous les cas, la violence, même conditionnelle (terme sur lequel nous reviendrons) et la crainte sont des motifs de nullité. Ainsi, conclut Loazes, le baptême reçu par les musulmans dans les conditions d'une juste crainte est nul et ne leur crée aucune obligation pour l'avenir[3].

Néanmoins, dès le début de la deuxième partie de son traité, Loazes retourne l'argument de la « juste crainte » et lui oppose une autre notion, élaborée par le droit canonique : la distinction entre deux sortes de contrainte, la contrainte dite « absolue » ou « précise » et la contrainte dite « conditionnelle », terme que nous pouvons rendre par « relative ». Tandis que le droit romain s'intéressait au degré de violence subi par la victime, en l'évaluant à partir de la résistance optimale d'un « homme ferme », le droit canonique, lui, prend en compte la capacité de la victime à exercer un choix, indépendamment du degré de violence subie.

La contrainte absolue est définie comme une contrainte irrésistible exercée sur un individu. Celui qui la subit, tout en clamant son refus, est hors d'état d'opposer la moindre résistance :

> La contrainte absolue est la suivante : quand l'intention d'employer la contrainte est telle qu'elle vise à ne rien laisser de sa volonté ou de son libre arbitre à celui

1. *Décrétales*, 1.40.6 ; F. de Loazes, *op. cit.*, col. 5.
2. F. de Loazes, *op. cit.*, col. 6-7.
3. *Ibid.*, col. 7-8.

> qui subit la contrainte. Bien au contraire, elle désire remplir sa volonté de façon précise et absolue, et l'intention de celui qui subit la contrainte est de s'y opposer totalement, et il s'y oppose. Par exemple, celui qui, pieds et mains liés, serait conduit au baptême sans cesser de protester, alors que la volonté délibérée de celui qui emploie la contrainte est de le baptiser, qu'il le veuille ou non, et que la volonté absolue de celui qui subit la contrainte est de ne pas être baptisé. C'est à juste titre que l'on pense qu'une telle contrainte est précise ou absolue, et il ne fait pas de doute que celui qui est baptisé sous une telle violence n'a reçu ni le sacrement, ni la matière du sacrement[1].

La contrainte conditionnelle laisse la place à un choix qui requiert l'exercice de la volonté. L'individu, placé devant une alternative dont les deux termes lui sont défavorables, est censé choisir le moindre mal :

> La contrainte conditionnelle est la suivante : quand l'intention et la volonté de celui qui emploie la contrainte n'est pas précise et absolue, parce qu'il laisse quelque chose à la volonté ou au libre arbitre de celui qui la subit, et l'intention de celui qui subit la contrainte n'est pas de faire opposition de façon totale et absolue. C'est le cas de celui qui est incité à se faire baptiser par quelque contrainte, et qui est menacé de mort ou de quelque dommage au détriment de sa personne et de ses biens, s'il ne se fait pas baptiser, comme il est dit que cela a été fait dans notre cas. Et comme la volonté délibérée de celui qui inflige la contrainte n'est pas de le baptiser qu'il le veuille ou non, mais qu'il laisse à la volonté de celui qui subit la contrainte de décider s'il va choisir la mort ou le baptême, et la volonté de celui qui subit la contrainte n'est pas absolument de ne pas être baptisé, parce qu'il choisit le baptême plutôt que la mort ; ainsi, une telle violence est appelée conditionnelle[2].

Pour la victime, la contrainte absolue n'est pas nécessairement plus douloureuse que la contrainte conditionnelle. Le critère retenu n'est pas celui du degré de violence, mais celui des modalités d'emploi de la force. Appliquée au baptême, la contrainte conditionnelle suppose que l'individu ait la possibilité d'exprimer son consentement, même s'il s'agit d'accepter de recevoir le sacrement pour échapper à d'autres maux tels que la prison, la torture, l'expulsion ou la mort. Dans ce cas, malgré la contrainte subie, la marque du baptême est imprimée. Le sacrement est considéré comme valide, ce qui entraîne pour les néophytes l'obligation de se soumettre aux obligations qui découlent de leur nouveau statut de membres de l'Église[3].

Dans l'affaire des musulmans de Valence, cette distinction entre les deux types de contrainte est constamment utilisée. Ainsi dans le ques-

1. *Ibid.*, col. 14.
2. *Ibid.*, col. 14-15.
3. *Ibid.*, col. 16.

tionnaire donné aux enquêteurs à l'automne 1524 : la première question vise à fixer les circonstances de la conversion et à en préciser la date, ce qui permet de mesurer le temps durant lequel le néophyte a pratiqué la religion catholique sans subir de pressions directes. La deuxième est, à l'évidence, inspirée par la distinction entre contrainte absolue et contrainte conditionnelle :

> Item, si la force a été employée, et quelle sorte de force, et qui l'a employée, ce qu'il faut examiner avec une grande diligence afin que l'on sache la vérité dans son entier, s'il y a eu emploi de la force et de quelle sorte.

La troisième, « s'ils ont été menacés par des personnes puissantes pour leur faire peur afin qu'ils se convertissent », s'attache à repérer les motifs de juste crainte – en l'occurrence, l'intimidation des rebelles. La dernière, « si après leur conversion ils sont restés quelque temps dans notre sainte foi catholique, et combien de temps », permet de ruiner l'argument de la crainte comme motif d'annulation, la persévérance des convertis dans l'observance catholique étant un indice de leur consentement[1]. Les résultats de l'enquête menée à l'aide de ce questionnaire sont directement utilisables par Loazes. La distinction entre les types de contrainte tient encore une place centrale dans ce résumé des conclusions de la congrégation de Madrid :

> Selon l'information étudiée, que tous avaient vue, il n'est pas prouvé que, dans le baptême que les nouveaux convertis de musulmans ont reçu, soit intervenue une contrainte ou une violence précise ni absolue. En droit, ils doivent être contraints de garder et d'observer la foi et la doctrine chrétienne qu'ils ont promises dans le baptême[2].

De même, la pragmatique du 4 avril 1525 revient implicitement sur la question de la contrainte en proclamant que les musulmans ont eu la volonté de recevoir le baptême, alors que ni l'ébriété ni la folie ne les avaient privés de leur capacité de jugement[3]. Elle ne se comprend qu'à la lumière de la distinction entre les types de contrainte : il ne s'agit pas d'affirmer que les musulmans ont pris de bon gré l'initiative de devenir chrétiens, mais de constater qu'ils ont consenti au baptême selon les formes requises par le droit canonique. L'enquête de 1524, les conclusions de l'assemblée de Madrid, la pragmatique de Charles Quint et le traité de Loazes s'inscrivent dans la même perspective juridique et

1. *Informatio*, f. 4, publié dans H. Ch. Lea, *op. cit.*, p. 412.
2. Cité par R. Benítez Sánchez-Blanco, *op. cit.*, p. 80.
3. M. de Guadalajara, *op. cit.*, p. 49.

appliquent aux événements de Valence la même grille de lecture. En centrant la discussion sur les thèmes de la protection légale et de la tolérance accordées aux musulmans, d'une part, et du consentement au baptême, de l'autre, Loazes a préparé la parade à ces arguments, la distinction entre les types de contrainte. Cette réponse aux contestations est sans appel, tant la doctrine de l'Église dans ce domaine est solide comme on le verra dans le chapitre suivant.

Dans les deux versants de la démonstration de Loazes apparaissent deux modèles de société contrastés. Dans la première partie, où les motifs de nullité des baptêmes sont exposés, nous ne trouvons pas l'esquisse d'une société tolérante et pluraliste, au sens où la différence de religion serait considérée comme un apport, dans une vision positive de la diversité. D'ailleurs, Loazes exprime son opinion sur la question : les « Sarrasins » ont été « rendus meilleurs » par le baptême[1]. Au moins, la société qui serait fondée sur de telles normes offrirait des garanties légales aux minorités. Elle correspond dans l'ensemble au modèle médiéval d'organisation de la société, qui admet la diversité des religions tout en postulant la supériorité du christianisme. Les mudéjars jouissent du droit de former des communautés propres, soumises aux lois civiles mais pas à la juridiction de l'Église. Ils peuvent pratiquer leurs rites et posséder leurs lieux de culte. Il n'est pas question de liberté de conscience individuelle, mais la violation des privilèges communautaires et l'extorsion du consentement au baptême par des troupes armées de hors-la-loi sont reconnues comme des actes dénués de toute valeur juridique. Les habitants du royaume, sans distinction de confession, jouissent de la protection de la loi royale qui doit effacer, si besoin est, les effets des spoliations perpétrées par les bandes rebelles. Quant au souverain, il exerce son pouvoir dans les limites d'un droit naturel qui, comme la morale chrétienne, affirme que les hommes sont liés par un devoir de charité réciproque, au-delà de l'inégalité des conditions sociales et des appartenances religieuses. Un tel modèle repose sur un ensemble de normes relevant essentiellement de la sphère politique : si le droit canonique n'est pas absent de cette première partie, la plupart des allégations sont tirées du droit civil ou évoquent, à travers la réflexion juridique sur l'organisation interne de l'Église, des questions liées à l'État de droit telles que la nullité des actes tyranniques, les conditions de validité des contrats ou la nature du consentement dans le statut des personnes et la transmission des biens. L'argumentation

1. F. de Loazes, *op. cit.*, col. 11.

développée dans cette première partie dessine la possibilité d'un autre destin pour l'Espagne du XVI[e] siècle : suivant cette ligne, Charles Quint aurait obtenu des prélats l'annulation des conversions forcées, restitué leurs mosquées aux *aljamas* et rétabli, de toute la force de la puissance publique, la coexistence entre chrétiens et musulmans.

La distinction entre les types de contrainte vient ruiner cette possibilité. Elle permet à l'Église de reconnaître la validité des baptêmes reçus sous la menace, voire d'accepter un usage raisonné de la force pour conduire les infidèles au baptême, tout en condamnant en principe les conversions forcées. Dans ce second scénario, la société est tendue vers l'unité confessionnelle. Charles Quint n'est pas juge de la validité des baptêmes et il a, comme souverain chrétien, l'obligation d'utiliser la force publique pour plier les musulmans à se soumettre à l'Église. En entérinant l'avis de la congrégation de Madrid, il fait entrer dans le droit public une décision dont il n'était pas le maître. Il n'instrumentalise pas le droit canonique. Bien au contraire, il en reconnaît la supériorité.

V

# *« Par les menaces et les terreurs »*

## *De Sisebut à Innocent III*

Dans son traité, Loazes utilise de façon répétée trois textes du droit canonique : le canon *De Iudeis* du *Décret*, le canon *Maiores* des *Décrétales* et le canon *Contra christianos* tiré du *Sexte*. Ces textes témoignent de la volonté de l'Église de rendre le baptême irréversible en restreignant autant que possible les conditions d'annulation du sacrement. Les appliquant au cas des musulmans de Valence, Loazes en tire invariablement la même conclusion : les nouveaux convertis sont contraints de conserver la foi chrétienne. Pour entériner la conversion forcée de musulmans à l'occasion d'une révolte populaire dans l'Espagne de la Renaissance, le procureur s'appuie donc sur le précédent de juifs baptisés au début du VII^e^ siècle lors d'une persécution d'État et sur les réflexions d'un pape du XIII^e^ siècle à propos du baptême d'individus inconscients comme les enfants ou les fous.

Le canon *De Iudeis* nous ramène à l'époque de la persécution des juifs durant la christianisation de l'Europe occidentale, au temps des royaumes barbares. L'Église et les monarques chrétiens emploient divers moyens dans ce but, évitant de recourir aux violences physiques : interdiction des contacts entre chrétiens et infidèles, mesures discriminatoires à l'encontre de ces derniers, octroi d'avantages à ceux qui accepteraient le baptême. Les pressions incitatives exercées par les législateurs et les évêques des royaumes barbares auraient suffi, dans l'ensemble, à assurer le passage des populations au christianisme[1]. Les

1. Voir B. Dumézil, *op. cit.*

juifs furent l'objet de pressions particulièrement fortes. Dès le début du IVe siècle, la législation romaine s'était attachée à faire d'eux un groupe social à part en interdisant les mariages mixtes puis en frappant les juifs de multiples incapacités professionnelles et économiques[1]. Des mesures violentes furent employées de façon ponctuelle. Michel Rouche a pu compter cinq épisodes de baptêmes forcés en Gaule mérovingienne, entre 576 et 632, de la campagne de conversion menée par Avit, évêque de Clermont, au baptême forcé des juifs du royaume des Francs en 632-633 sur l'ordre de Dagobert. Il s'agirait là d'un phénomène d'imitation, dans les royaumes francs, de la politique d'unification religieuse mise en œuvre au même moment par les empereurs byzantins. Les rois barbares et leur clergé ont cédé à la tentation d'aligner les juifs, par la force, sur le statut politique et religieux majoritaire. C'est dans cette obsession de l'unité que s'enracine l'antijudaïsme chrétien qui prend alors son essor[2].

Les souverains wisigoths d'Espagne passent de l'arianisme au catholicisme, passage entériné en 589 au 3e concile de Tolède. Leur politique religieuse se place dans la continuité de la législation antijuive de l'Empire romain. Le début du règne de Sisebut (612-621) voit le renforcement des prohibitions concernant la conversion au judaïsme, punie de la peine capitale, et les mariages entre chrétiens et juifs. En 616, le roi s'engage dans une politique de pressions destinées à conduire les juifs à la conversion. Tandis que de nombreux juifs cherchent refuge en Gaule ou en Galice, d'autres font une conversion de façade[3]. Il semble que la politique coercitive de Sisebut n'ait pas suscité l'enthousiasme du clergé, mais l'attitude de l'évêque Isidore de Séville (auteur d'un traité *De la foi catholique contre les juifs* qui exprime son hostilité théologique contre le judaïsme) peut être diversement interprétée. Si, dans les *Chroniques* rédigées à l'époque des faits, en 616, Isidore se contente de noter que le roi « convertit à la foi les juifs soumis à son pouvoir royal », il prend plus de distance dans l'*Histoire des Goths* rédigée en 619-625 : Sisebut se voit crédité d'un grand zèle pour la foi mais non d'une grande intelligence en la matière, puisqu'il a converti

1. J. Gaudemet, *Droit privé romain*, Paris, 1998, p. 183-191.

2. M. Rouche, « Les baptêmes forcés de Juifs en Gaule mérovingienne et dans l'Empire d'Orient », *Le choc des cultures. Romanité, Germanité, Chrétienté durant le haut Moyen Âge*, Villeneuve-d'Asq, 2003, p. 223-242.

3. B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096* [1960], Louvain, 2006, p. 100-120 ; L. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua*, Madrid, 1978, p. 106-109 ; L. A. García Moreno, *Los judíos de la España antigua*, Madrid, 1993, p. 145-147.

par la force des juifs qui auraient dû l'être par le raisonnement[1]. Retenons ce jugement, fréquemment cité par la suite.

Cette réserve tardive d'Isidore à l'égard de l'emploi de la contrainte s'accorde avec la décision qu'il inspire au 4e concile de Tolède en 633, sous le règne de Sisenand. Les prélats espagnols doivent alors statuer sur le sort de deux catégories distinctes : d'une part, les juifs rentrés en Espagne sous le règne de Suinthila (621-631) après s'être exilés pour échapper aux persécutions ; de l'autre, ceux qui, conduits au baptême par les lois répressives de Sisebut, sont par la suite revenus au judaïsme. Concernant les premiers, le canon 57 du concile se prononce contre la pratique des conversions forcées et conseille d'évangéliser les juifs par la prédication :

> En ce qui concerne les juifs, le saint synode recommande de ne pas leur faire violence pour qu'ils embrassent la foi. Dieu fait miséricorde à qui il veut, et endurcit qui il veut. Donc ils ne doivent pas être sauvés malgré eux, mais de leur propre gré, afin que la justice soit parfaite. Car de même que l'homme a péri en obéissant volontairement au serpent, de même, on doit croire que chaque homme est sauvé en croyant, par la conversion de son propre esprit, appelé par la grâce de Dieu. Donc, ce n'est pas par la force mais par la libre capacité de décision qu'ils [les juifs] doivent être exhortés, plus que poussés, à se convertir[2].

Il ne s'agit pas d'une stricte interdiction des baptêmes forcés assortie de sanctions, mais d'un précepte qui s'appuie sur l'autorité de l'Écriture sainte et sur la doctrine chrétienne du salut. Les prélats interviennent parce qu'ils ont pris conscience des problèmes soulevés en Espagne par la présence des juifs baptisés, restés très attachés à la religion de leurs ancêtres. La contrainte ne doit pas devenir un moyen ordinaire d'expansion de l'Église.

En ce qui concerne le deuxième groupe, celui des nouveaux convertis, le concile ne nie pas l'emploi de la contrainte mais il les reconnaît comme des membres de l'Église. Ils doivent y être maintenus de gré ou de force :

> En revanche, ceux qui ont été auparavant contraints de se convertir par la force (comme cela a été fait au temps du très pieux roi Sisebut), comme il est établi qu'ils sont déjà associés aux sacrements divins et qu'ils ont reçu la grâce du baptême et l'onction du chrême, et ont été fait membres du corps du Christ, il

1. Isidore de Séville, *Chroniques*, 20, et *Historia Gothorum*, 60. Voir P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris, 1994, p. 105, et J. Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 191-192.

2. Gratien, *Decretum*, 1 D. 45, C. 5.

> convient de les contraindre à observer la foi qu'ils ont reçue par la force ou la nécessité, afin que le nom de Dieu ne soit pas blasphémé et que la foi qu'ils ont reçue ne soit pas tenue pour vile et méprisable [1].

L'argument invoqué pour maintenir dans l'observance chrétienne les juifs baptisés est la crainte du scandale, c'est-à-dire du discrédit dans lequel tomberaient la religion catholique et le Dieu des chrétiens si l'entrée dans l'Église était un acte réversible. Cette entrée est définitive, sans rétractation possible. L'Église doit empêcher toute désertion de ses membres, au besoin en recourant à la force coercitive des pouvoirs laïcs.

Les conversions forcées du règne de Sisebut reçoivent donc une reconnaissance officielle de l'Église, à travers les décrets d'un concile. À partir de ce moment, l'Espagne connaît une situation spécifique jusqu'à l'invasion musulmane de 711. Seuls les rois wisigoths se sont acharnés à soumettre à l'Église les convertis et leurs descendants par une législation répressive dont on peut suivre l'élaboration jusqu'au 17^e^ concile de Tolède, en 694. Les autres épisodes de baptêmes forcés, survenus en France et en Allemagne jusqu'à la fin du XI^e^ siècle, semblent de courte durée, les autorités fermant souvent les yeux sur le retour des convertis au judaïsme. Au XI^e^ siècle, dans un contexte de plus en plus hostile aux juifs en Europe occidentale, Gratien recueille dans le *Décret* le canon 57, intitulé *De Iudeis*. Le prestige d'Isidore de Séville, à qui est attribuée la paternité de ces décisions, renforce encore leur autorité. Désormais, la conversion des juifs sous Sisebut et la décision du concile de Tolède font figure de précédent historique.

L'inscription du canon *De Iudeis* dans le *Décret* est une étape décisive dans l'histoire des conversions forcées. Toutefois, c'est l'emploi de ce texte au début du XIII^e^ siècle qui confère, de façon définitive, un caractère d'exemplarité à la persécution des juifs sous Sisebut. En 1201, le pape Innocent III répond à l'archevêque d'Arles qui lui demande si le baptême est valide lorsqu'il est conféré aux enfants, point qui se trouve alors contesté par les hérétiques vaudois et cathares en Italie et en Provence. Le pape étend sa réflexion bien au-delà de la question initiale, pour statuer sur la validité du baptême dans diverses circonstances. Selon lui, il est utile de conférer le baptême aux enfants. En effet, le péché originel est remis, dans le baptême, même à ceux qui ne sont pas en état de donner leur consentement, ce qui est leur cas. Quant aux

1. *Ibid*. Voir aussi G. Martínez Diez et F. Rodríguez, *op. cit.*, p. 235-236.

adultes qui ne sont pas consentants, le baptême ne leur remet ni les péchés volontairement commis, ni même le péché originel. Parmi ces non-consentants, le pape distingue les déments, les individus plongés dans le sommeil et ceux qui sont baptisés par force. Ils reçoivent le caractère du baptême pour peu qu'ils aient voulu être baptisés avant de tomber dans la folie ou le sommeil, et de même pour ceux qui sont baptisés par force. C'est ici qu'Innocent III développe sa réflexion sur les baptêmes forcés, qui apparaissent comme une question d'actualité.

Sa lettre fait état d'un débat entre docteurs à propos du baptême forcé et de ses effets. Certains, rappelle le pape, sont d'avis que le sacrement du baptême est conféré non seulement aux dormeurs et aux déments, mais aussi à ceux qui le reçoivent contre leur gré et aux simulateurs qui font mine de consentir, car le baptême (comme le sacrement de l'ordre) a une efficacité intrinsèque. À suivre ces docteurs, tous ceux qui seraient baptisés par force seraient obligatoirement soumis à la juridiction de l'Église. Sur cette opinion radicale, Innocent III énonce la condamnation suivante : « Il est contraire à la religion chrétienne que soit contraint de la recevoir et de l'observer quelqu'un qui s'y oppose et exprime son entier refus. »[1] Ici, il est évident que le pape cherche à réguler l'emploi de la force et non à l'interdire : seule l'expression d'un « entier refus » du baptisé fait apparaître la conversion forcée comme « contraire à la religion chrétienne ». En effet, il rappelle que d'autres docteurs introduisent une distinction dans l'emploi de la contrainte, et lui-même les rejoint dans cette démarche :

> C'est pourquoi d'autres distinguent, non sans raison, entre forcé et forcé, contraint et contraint. Celui qui est violemment poussé par les terreurs et les supplices et reçoit le sacrement du baptême afin de ne pas subir de dommage, de même que celui qui, comme lui, reçoit le baptême de façon insincère, reçoit le caractère de la chrétienté. Celui-ci, comme il veut de façon conditionnelle, bien que dans l'absolu il ne veuille pas, doit être contraint d'observer la foi chrétienne[2].

C'est ici que trouve son application, poursuit-il,

> ce décret du concile de Tolède concernant ceux qui, naguère, ont été contraints d'embrasser la religion chrétienne, comme cela est arrivé au temps du très pieux roi Sisebut : comme il s'avère qu'ils sont désormais associés aux divins sacrements et qu'ils participent à la réception de la grâce du baptême, à l'onction du saint chrême et à la vie du corps du Seigneur, il importe donc qu'ils soient contraints

1. Grégoire IX, *Decretalium… compilatio*, 3.42.3.
2. *Ibid*.

d'observer la foi qu'ils ont reçue par nécessité, afin qu'ils ne blasphèment pas le nom du Seigneur, ni ne tiennent pour vile et méprisable la foi qu'ils ont reçue [1].

La réflexion porte sur les moyens employés pour baptiser un individu : il s'agit de savoir s'ils permettent l'expression d'un consentement. Entre ceux qui pensent que le baptême est valide dans tous les cas de contrainte possible et ceux qui soutiennent qu'il faut que l'intéressé ait exprimé son consentement, le pape tranche en faveur des seconds. Le rappel du canon *De Iudeis* du 4e concile de Tolède peut, dans ce contexte, être interprété comme l'indice d'une certaine complaisance envers ces conversions, du moins celles qui seraient conduites dans un cadre étatique. En effet, Innocent III ne cite pas la condamnation théologique de l'usage de la force pour conduire à la foi, qui se trouve au début du canon.

La distinction entre les types de contrainte a été énoncée quelques années plus tôt par Rufin, un canoniste de Bologne qui acheva son commentaire du *Décret* vers 1164. Il repère trois catégories en matière de contrainte : modique, violente et passive (dite aussi « absolue) », et enfin violente et active (dite aussi « conditionnelle ») [2]. La contrainte dite « modique » est relativement faible : c'est par exemple le fait de menacer un individu d'incendier sa maison le lendemain. La violence est verbale, le danger n'est pas immédiat. Celui qui y cède est toujours considéré comme responsable des actes commis en conséquence, qu'ils soient licites ou non. La contrainte violente, elle, recourt à une pression physique. Lorsqu'elle est violente et passive, ou absolue, elle empêche toute résistance : c'est le cas, dit Rufin, d'un homme dont on saisirait les mains pour le forcer à présenter un sacrifice aux idoles, sans qu'il y consente. Les actes commis dans ces circonstances n'entraînent pas de culpabilité. Reste la contrainte violente et active, ou conditionnelle, qui consiste à menacer un individu d'un danger imminent et, notamment, à le menacer de mort : l'image du couteau placé sous la gorge d'un homme pour lui extorquer un serment est éloquente. Cependant, Rufin ne dit pas si celui qui cède à ce type de pression est coupable, ou non, de ce qu'il pourrait commettre, si bien que le débat sur ce point reste ouvert entre les canonistes. Innocent III simplifie ce classement. Dans sa lettre, la contrainte modique semble se confondre avec la contrainte conditionnelle. Du coup, la responsabilité des actes commis

1. *Ibid.*
2. Rufin, *Summa Decretorum*, ad C. 22 q. 5, Paderborn, 1902, p. 400.

par l'individu sous « les terreurs et les supplices » reste pleinement engagée.

Le débat sur la contrainte dans le baptême intéresse alors les juristes de Bologne. Une glose du canon *De Iudeis* fait état des opinions émises à ce sujet dans les années 1180 par trois maîtres, Bazianus, Gandulphe et Hugoccio[1]. Bazianus est d'avis que, lorsque le baptême est conféré par contrainte, que celle-ci soit absolue ou conditionnelle, l'individu ne doit pas être tenu d'observer la foi, à moins que, par la suite, il n'ait manifesté son consentement[2]. On remarque que, pour Bazianus, même la contrainte conditionnelle est un motif d'invalidité du baptême et qu'elle est considérée comme une circonstance qui équivaut à celle de la « juste crainte » du droit romain. L'autre extrême est représenté par Gandulphe : l'individu doit être forcé d'observer la foi quelle que soit la contrainte exercée lors du baptême, c'est-à-dire même en cas de contrainte conditionnelle[3]. Enfin, Huguccio de Pise, auteur d'un important commentaire du *Décret* de Gratien composé vers 1180, établit une distinction entre les deux types de contrainte, absolue et conditionnelle[4].

Innocent III reprend le débat et tranche la question. La façon dont il expose les opinions est déjà révélatrice de sa position personnelle. Il omet de signaler celle de Bazianus selon laquelle la contrainte est, en soi, un critère d'invalidité du baptême. Ne restent plus en présence que les deux opinions qui admettent l'emploi de la force. Le pape confirme celle d'Huguccio et il la renforce en rappelant le canon *De Iudeis*. Par la suite, sa lettre est insérée dans les *Décrétales*, dans le titre *Du baptême et de ses effets* du livre 3 : le canon *Maiores* est un texte capital pour notre sujet, un passage obligé de toute réflexion sur le baptême, aussi bien pour les théologiens que pour les juristes.

Cependant le canon *Maiores* ne contenait qu'une allusion, à travers le rappel du canon *De Iudeis*, au problème posé à l'Église par les juifs convertis. Ce thème fut repris de façon frontale par le pape Boniface VIII à la fin du XIII$^{e}$ siècle. Dans un contexte de persécutions croissantes, il fallait faire taire toute contestation sur la validité des

1. Alanus, *Apparatus ius naturale*, ad D. 45, c. 5 : Paris, Bibliothèque Mazarine, ms. 1318, f. 46 v. Je remercie Charles de Miramon de m'avoir fait connaître ce texte et celui de Rufin.

2. Sur Bazianus, voir R. Maceratini, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nell diritto canonico classico (da Graziano ad Ugocionne)*, Padoue, 1994, p. 296-302.

3. Sur Gandulphe de Bologne, *ibid.*, p. 441-447.

4. Sur cet auteur, voir W. P. Müller, *Huguccio : The Life, Works, and Thought of a Twelfth-Century Jurist*, Washington, 1994.

baptêmes de la part des juifs convertis par force. La décision pontificale, le canon *Contra christianos*, fut immédiatement insérée dans le *Sexte*, dans le titre *Des hérétiques* :

> Contre les chrétiens qui passeraient ou reviendraient aux rites des juifs, même si ceux qui y reviennent ainsi ont été baptisés lorsqu'ils étaient enfants, ou par crainte de la mort, du moment qu'ils n'ont pas été l'objet d'une contrainte absolue et précise : on leur infligera les mêmes poursuites judiciaires que contre les hérétiques, si les faits ont été reconnus, qu'ils aient été dénoncés par des chrétiens ou par des juifs, et de même contre leurs complices et défenseurs, on procédera comme contre les complices et défenseurs des hérétiques [1].

En 1525, ces canons fournissent des règles parfaitement adaptées au cas des musulmans du royaume de Valence. Le canon *Maiores* évoquait « les terreurs et les supplices » : Loazes relève qu'ils « n'ont pas été contraints à la foi [chrétienne] par des supplices, mais par des demandes et d'autres terreurs plus petites ». Le canon *Contra Christianos* est invoqué pour montrer que la violence ou la menace de mort n'empêche pas l'impression du caractère du baptême. Loazes n'a qu'à substituer les musulmans baptisés lors de la *Germania* aux juifs baptisés sous Sisebut. L'une de ses conclusions reprend la fin du canon *De Iudeis* en l'appliquant à la situation des mudéjars :

> Donc, comme il apparaît par ladite information que les païens ont été baptisés par la violence, oints du chrême et associés aux divins sacrements et qu'ils sont participants du corps du Seigneur, […] c'est à juste titre que l'on doit dire, indubitablement, que lesdits païens ont reçu le sacrement du baptême et qu'ils doivent être contraints à l'observance de la foi chrétienne [2].

### *L'entrée dans l'Église, mais sans la foi*

Dans sa lettre à l'archevêque d'Arles, Innocent III affirme que « celui qui est violemment poussé par les terreurs et les supplices et reçoit le sacrement du baptême […] reçoit le caractère de la chrétienté ». Cette notion de caractère mérite une explication car c'est elle qui permet de valider des conversions forcées ; de plus, son inscription dans le canon *Maiores* a contribué à la fixer dans la théologie comme dans le droit de l'Église.

Au début du V^e^ siècle, saint Augustin, dans le traité *Du baptême*

1. *Sexte*, 5.2.13.
2. F. de Loazes, *op. cit.*, col. 15.

*contre les donatistes*, distingue deux effets du sacrement du baptême : l'admission dans l'Église et la réception de la grâce divine nécessaire au salut. Dans le cas idéal, les deux effets sont associés : le baptisé devient un membre du corps mystique du Christ et il obtient par la grâce la rémission de ses péchés[1]. Au milieu du XII^e siècle, Gratien codifie le rituel et contribue à fixer la doctrine du baptême, en recueillant, dans le *Décret*, 156 canons tirés en grande partie du traité *Du Baptême* de saint Augustin. Par la suite, le vocabulaire se précise. Pierre Lombard traite du baptême dans le livre 4 des *Sentences* dont la distinction 4 résout les problèmes concernant la réception du sacrement. Sans aborder directement le thème des conversions forcées, il montre que les deux effets du baptême, l'admission dans l'Église (qu'il désigne par le terme de « sacrement ») et la réception de la grâce (qu'il appelle « la chose réelle » car c'est la grâce qui constitue « la vertu du baptême »), peuvent être dissociés en fonction des dispositions intérieures de celui qui le reçoit, ou des circonstances qui pourraient empêcher de célébrer le baptême. Certains individus reçoivent dans le baptême à la fois le « sacrement » et la « chose réelle », comme les petits enfants et tous ceux qui reçoivent le baptême avec foi : admis dans l'Église, ils sont également lavés du péché originel. À la limite, la grâce peut être accordée par Dieu même en l'absence de célébration du baptême, dans le cas de païens devenus chrétiens et aussitôt martyrisés pour leur foi, sans avoir eu le temps d'être baptisés ; lorsqu'ils versent leur sang en confessant le nom du Christ, ils reçoivent la rémission des péchés, ce qui équivaut à la grâce baptismale. Enfin, d'autres, au contraire, reçoivent le sacrement qui les fait membres de l'Église, mais pas la grâce. C'est le cas de ceux qui viennent au baptême sans véritable sincérité intérieure et qui le reçoivent « par tromperie »[2].

Le commentaire de la distinction 4 du livre 4 des *Sentences* devient rapidement, chez les théologiens, le lieu où se discutent les conditions de validité des baptêmes en fonction de la situation de celui qui le reçoit, et notamment en cas de contrainte. Ce que Pierre Lombard appelait le sacrement est désormais désigné comme le caractère du baptême, marque invisible posée par Dieu et attestant l'appartenance du baptisé à l'Église. Les théologiens s'emparent de cette notion de carac-

1. G. Bareille, « Baptême d'après les Pères grecs et latins », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, Paris, 1932, col. 206.

2. P. Lombard, *Sententiae in IV libris distinctæ*, Grottaferrata, 1971, L. 4, dist. 4, cap. 26-27, p. 255-259.

tère. Thomas d'Aquin distingue « la chose réelle et le sacrement, c'est-à-dire le caractère » du baptême[1]. Pour le franciscain Guillaume d'Occam, au début du XIVe siècle, le caractère du baptême est ce qui différencie ceux qui sont de la famille du Christ, de ceux qui n'en font pas partie. Les théologiens poursuivent leur réflexion sur le sujet jusqu'à l'époque du concile de Trente[2].

Alors que, de nos jours, le baptisé apparaît comme l'acteur central du baptême, la théologie qui s'élabore à partir du XIIe siècle ne le place qu'en position périphérique, comme récepteur du caractère. Aussi surprenant que cela puisse sembler, l'intention du baptisé n'est pas l'un des éléments majeurs du baptême. Le ministre qui confère le sacrement est au centre des réflexions subtiles des théologiens : ils s'interrogent sur sa qualité (un hérétique, un infidèle peuvent-ils conférer le baptême ?), sur son état physique et moral (peut-il être manchot, ivre, criminel ?), disputent sur les paroles qu'il prononce et la matière qu'il emploie (que faire en l'absence d'eau pure ?)[3]. Le baptisé, lui, n'est requis que pour l'expression minime d'un consentement, lequel se conçoit comme une absence de refus et non comme une adhésion enthousiaste. Les théologiens admettent donc l'existence d'une catégorie de baptisés qui s'avère problématique dans la pratique, puisque, reconnus comme chrétiens et donc soumis à la juridiction de l'Église, ils n'ont pas pour autant la foi qui les ferait bénéficier de la grâce divine. Comme l'explique Thomas d'Aquin, si la foi est nécessaire au baptisé dans la mesure où elle conditionne la réception de la grâce, cette nécessité n'est pas absolue :

> Même celui qui ne croit pas reçoit le sacrement. Ainsi, saint Augustin dit qu'il peut certainement arriver que quelqu'un ait un véritable baptême, et n'ait pas la véritable foi[4].

Les théologiens des derniers siècles du Moyen Âge ont été nombreux à se pencher sur la question de la validité du baptême conféré par force ou accepté par jeu. Les canons *De Iudeis* et *Maiores* leur fournissent un cadre à la fois théologique et juridique, avec la notion

1. Thomas d'Aquin, *Super Sent.*, lib. 4, d. 4, q. 3, a. 2, dans *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, vol. 7 (libro Quarto, distinzioni 1-13), Bologne, 1999, p. 334.

2. G. d'Occam, *Quæstiones in Librum Quartum Sententiarum*, *Opera Theologica* VII, St. Bonaventure (NY), 1984, p. 38 ; J. Galot, *La nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale*, Louvain, 1957, p. 49.

3. I. Rosier-Natach, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, 2004, p. 263-292.

4. Thomas d'Aquin, *Super Sent.*, lib. 4, d. 6, q. 1, a. 3, qc. 1, co., *op. cit.*, p. 436.

de caractère du baptême et la distinction entre contrainte absolue et contrainte conditionnelle. Loazes connaît les commentaires du livre 4 des *Sentences* composés par saint Thomas, saint Bonaventure et Duns Scot, dont il résume quelques conclusions à la fin de son traité. Ainsi, Bonaventure, au milieu du XIII^e^ siècle, distingue entre contrainte « suffisante » et contrainte « incitative », équivalents des contraintes absolue et conditionnelle. La menace de mort est une contrainte incitative qui n'empêche pas l'expression du consentement et qui, par conséquent, produit des baptêmes valides. Pour la contrainte absolue, il évoque l'exemple de l'homme conduit au baptême pieds et poings liés, image reprise par les auteurs postérieurs, dont Fernando de Loazes :

> Si quelqu'un est immergé par une force suffisante, comme celui qui est immergé en étant saisi violemment et en résistant avec les pieds et les mains, dans ce cas le baptême est nul car il n'y a eu en aucune manière consentement ni volonté, mais bien au contraire une répugnance totale [1].

Duns Scot poursuit la discussion. Il existe en réalité, explique-t-il, deux façons de ne pas consentir, « car ne pas vouloir, et refuser, cela n'est pas la même chose ». Le propos est illustré par l'exemple du marin qui, lors d'une tempête, jette des marchandises à la mer pour éviter le naufrage. C'est volontairement qu'il jette du lest : « En effet, sa volonté commande à sa force de jeter des marchandises, et elle-même se meut librement, et ne peut être contrainte. » [2] Cependant, si l'individu agit librement, il n'adhère pas totalement à son action, puisque sa volonté la refuserait si elle était proposée « sous condition », c'est-à-dire dans des circonstances plus favorables :

> Tout en voulant donc dans l'absolu (*simpliciter*), il jette les marchandises, mais en le refusant sous un certain aspect (*secundum quid*), ce qui signifie, le refusant sous condition, car il refuserait s'il pouvait sauver sa vie par un autre moyen [3].

Ce vocabulaire complexe est emprunté à la réflexion d'Aristote sur la détermination volontaire, dans l'*Éthique à Nicomaque* : il s'agit de savoir différencier les actions que l'individu accomplit volontairement (et, dans ce cas, elles peuvent entraîner pour lui des récompenses ou des punitions) de celles qui sont accomplies sans son consentement et dont il n'est pas moralement responsable. Les actions forcées, selon Aristote,

1. Bonaventure, *In Librum quartum sententiæ*, dans *Opera Omnia*, t. 5, Paris, 1866, p. 334-336.
2. J. Duns Scot, *op. cit.*, p. 515.
3. *Ibid*.

sont celles dont les causes résident totalement hors de l'individu. Mais les actes opérés sous l'emprise de la crainte, ou par contrainte, sont-ils vraiment volontaires ? C'est ici que prend place l'exemple du marin qui jette sa cargaison durant la tempête. Celui qui donne son consentement, ayant effectué un choix, est considéré comme actif quelles que soient les circonstances et ses arrière-pensées. Aristote, tout en reconnaissant la complexité de ce type d'action, pense qu'elles semblent plutôt consenties[1]. Dans son commentaire de l'*Éthique*, Thomas d'Aquin démêle à son tour le caractère mixte, à la fois volontaire et involontaire, des actions accomplies sous l'emprise de la crainte. Il montre, à la suite du philosophe, qu'on ne peut juger d'un acte qu'en fonction des circonstances particulières qui lui donnent sa finalité, et non dans l'absolu : sous ce rapport, les actes consentis sous l'emprise de la crainte sont bien volontaires, et d'autant plus qu'ils supposent que les membres du corps sont mus par une force interne à l'individu[2].

Innocent III, dans le canon *Maiores*, applique ces notions tirées d'Aristote à la réception du baptême. L'individu qui consent au baptême sous la menace, « comme il le veut de façon conditionnelle, bien que dans l'absolu il ne veuille pas », doit obéir à l'Église. Duns Scot enfonce le clou. En reprenant cette distinction entre les actes purement involontaires et ceux qui sont volontaires considérés « dans l'absolu », mais qui seraient refusés dans d'autres circonstances, le franciscain élargit autant que possible les conditions de validité du baptême. L'individu qui refuse totalement ne reçoit pas le sacrement qui l'inscrirait au nombre des chrétiens. En revanche, le consentement au baptême sous la menace appartient à cette catégorie d'actions volontaires qui sont accomplies sous l'emprise de la crainte dans l'espérance d'un avantage – en l'occurrence, celle d'avoir la vie sauve :

> Si, en effet, [l'individu] n'est pas d'accord sous condition, mais qu'il consent dans l'absolu – et cela, non pas à n'importe quelle ablution ou bain, mais à l'ablution telle que l'Église a l'intention de la faire –, il reçoit le sacrement dans l'absolu, car il l'a voulu dans l'absolu, bien qu'il ne l'ait pas voulu sous un certain aspect, et c'est d'un tel individu que parle le concile de Tolède qui est allégué au canon *Maiores* des *Décrétales* au titre *Du baptême et de ses effets*[3].

L'action que constitue le baptême procède bien de la volonté du baptisé, puisqu'elle mobilise le corps de l'individu qui articule la

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, 2004, p. 131-132.
2. Thomas d'Aquin, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 3 lectio 1, Paris, 1969.
3. J. Duns Scot, *op. cit.*, p. 516.

réponse affirmative « *Volo* » à la question « *Vis baptizari ?* » posée par le prêtre. La menace de mort est considérée comme une circonstance accidentelle, et non comme un empêchement radical à l'exercice de la libre détermination. On voit bien ce qui fait la solidité de cette doctrine : elle s'enracine dans des notions philosophiques revêtues de l'incontestable autorité d'Aristote et confirmées par les plus grands théologiens. Pour la remettre en question, il faudra remettre en cause l'anthropologie héritée des Anciens et faire basculer l'acceptation du baptême sous la menace de mort du côté des actes non volontaires.

*Un penchant croissant pour les « moyens rigoureux »*

L'Église disposait donc, dès le XIII^e siècle, des instruments conceptuels qui permettaient de valider les conversions forcées, pour peu que les individus concernés aient cédé aux menaces. Il faut cependant expliquer de quelle manière les docteurs, tout en conservant la doctrine de la liberté de la foi, ont entériné la persécution des infidèles et notamment les baptêmes qui s'ensuivaient. Dans ce domaine, une doctrine commune se dégage avec quelques points de désaccord, de sorte que la discussion demeure entrouverte au début du XVI^e siècle.

Sur le plan des principes, l'Église s'est exprimée dès le haut Moyen Âge pour dissuader les chrétiens de faire usage de la force afin de convertir les infidèles. On se souvient que le canon *De Iudeis* du 4^e concile de Tolède rappelle, dans sa première partie, que la conversion résulte de la grâce de Dieu et de la libre capacité de décision de l'individu. Un autre texte important, que nous avons déjà rencontré, est le canon *Qui sincera* du *Décret*, tiré d'une lettre de Grégoire le Grand concernant les juifs de Naples, et allégué par Loazes dans la première partie de son traité. Ces deux textes figurent non loin l'un de l'autre dans le *Décret*, parmi d'autres qui illustrent également le lien nécessaire entre miséricorde et justice, entre douceur et correction des fautes. Une autre lettre de Grégoire le Grand forme le début du canon *Sicut Iudei*, intégré dans les *Décrétales* sous le nom du pape Clément III. Ce texte constitue l'une des principales sources juridiques établissant les modalités de la protection accordée aux juifs par les papes[1]. Il énonce la règle suivante : « Nous décidons donc qu'aucun chrétien ne force les

1. G. Dahan, *op. cit.*, p. 139.

juifs à venir au baptême, que ce soit contre leur gré, ou qu'ils le refusent. »[1]

Mais la protection apportée aux infidèles par ces textes est très faible. Si le canon *Sicut Iudei* comporte une interdiction ferme contre les conversions forcées, il condamne aussi l'endurcissement des juifs, leur obstination à ignorer la foi chrétienne. Quant aux deux précédents, ils n'énoncent pas à proprement parler des prohibitions, mais plutôt des recommandations qui s'inscrivent toujours dans la perspective de la conversion des juifs. Enfin, aucune sanction n'est prévue pour les clercs qui prêteraient leur concours à des baptêmes forcés ni pour les autorités qui les ordonneraient.

Les canonistes, à l'époque des croisades, récupèrent ces textes pour légitimer la conversion des Sarrasins. Les commentaires du canon *Qui sincera* s'infléchissent de façon à ne plus écarter formellement le recours aux pressions en vue d'obtenir des conversions. À la fin du XII^e siècle, l'évêque Bernard de Pavie affirme, dans sa *Summa Decretalium*, que juifs et Sarrasins doivent être amenés à la foi « par des moyens doux *plutôt que* par des moyens rigoureux », alors que Grégoire recommandait « des moyens doux, *et non* des moyens rigoureux »[2]. Cette formulation, qui, tout en conseillant la prédication, n'exclut plus l'usage de la contrainte, est reprise dans la première moitié du XIII^e siècle par d'autres canonistes influents, si bien qu'elle s'impose par la suite. On la trouve sous la plume de Raymond de Peñafort, le compilateur des *Décrétales* :

> Les juifs et les Sarrasins doivent être conduits à recevoir la foi chrétienne par des autorités, des raisonnements et des moyens doux, plutôt que rudes, car les services rendus sous la contrainte ne plaisent pas à Dieu[3].

Autre signe révélateur : le thème de la protection des juifs, sujet du canon *Sicut Iudei*, ne suscite que très peu d'intérêt chez les commentateurs de ce texte. Ni Innocent IV ni Henri de Suse, les plus éminents décrétalistes du XIII^e siècle, ne développent de réflexion à ce sujet[4]. Plus encore, leur contemporain Geoffroy de Trani, professeur à Bologne, y voit l'occasion de rappeler les dispositions du canon *Maiores* sur la vali-

1. Grégoire IX, *op. cit.*, 5.6.9.
2. B. Kedar, *Crusade and Mission*, *Mission : European Approaches toward the Muslims*, Princeton, 1984, p. 73-74.
3. R. de Peñafort, *Summa de Penitentia*, I, tit. 4, pf. 1, cité par C. Del Valle R., « En los origines del problema converso », E. Benito Ruano *et al.*, *Juan de Torquemada, Tratado contra los Madianitas e ismaelitas (Contra la discriminación conversa)*, Madrid, 2002, p. 37.
4. Innocent IV, *op. cit.*, ad X 5.6.9, f. 505 v ; H. de Suse, *op. cit.*, ad X 5.6.9.

dité des baptêmes acceptés par contrainte conditionnelle ; il mentionne encore les mesures de séparation entre chrétiens et juifs, notamment l'interdition pour les chrétiens de manger avec des juifs, alors qu'ils peuvent le faire avec des musulmans[1]. L'idée de la protection des juifs est bien perdue de vue. À la longue, le commentaire du canon *Sicut Iudei* devient même l'un des lieux de discussion d'une question sur laquelle nous reviendrons : peut-on baptiser les enfants des infidèles contre la volonté de leurs parents ? Au XIVe siècle, à la suite du Bolognais Jean d'Andrée, le Breton Henri Bohic développe largement ce thème[2]. Pietro d'Ancarano, professeur à Bologne, et son élève Niccolò Tedeschi, évêque de Palerme, orientent eux aussi leur leçon dans cette direction[3]. Si les opinions sur la conversion forcée des enfants des juifs sont diverses, il est évident qu'elles ne vont pas dans le sens d'un respect du principe de la liberté de la foi.

Parmi les théologiens, les premiers commentateurs du livre 4 des *Sentences* s'intéressent avant tout aux conditions de validité du sacrement du baptême, ainsi qu'aux qualités requises de ses acteurs, le ministre et le baptisé. Leur perspective est très proche de celle du canon *Maiores* qui constitue la référence essentielle. Ils procèdent ici comme les canonistes, n'abordant la question de la contrainte que de façon utilitariste, pour juger de la validité des baptêmes.

Au milieu du XIIIe siècle, Thomas d'Aquin, qui avait suivi la ligne générale dans son propre commentaire des *Sentences*, pose dans la *Somme théologique* la question « Doit-on contraindre les infidèles à la foi ? ». En détachant la question des conversions forcées du problème juridique de la validité du baptême, il ouvre un lieu de discussion sur la politique à suivre à l'égard des infidèles et sur la légitimité du recours à la force dans l'expansion de l'Église. Or il n'écarte pas totalement ce recours. S'il n'y a pas lieu de contraindre les infidèles, ce n'est pas par un sentiment d'humanité envers eux, mais en raison de la nature même de la foi, définie comme un acte de la volonté. La force peut être employée contre les infidèles lorsqu'ils blasphèment ou qu'ils persécutent les chrétiens, faisant obstacle à la propagation de la foi. L'éventail des actions qui seraient de nature à « empêcher la foi » est suffisamment ouvert pour justifier non seulement le fait que les chrétiens fassent

1. G. da Trani, *Summa super titulis Decretalium*, ad X 5.6.9, Venise, 1570, f. 205.

2. H. Boich, *op. cit.*, ad X 5.6.9, p. 125-126.

3. P. d'Ancharano, *Lectura Aurea* […] *super tertio Decretalium, Lyon, 1518-1519*, ad X 5.6.9, f. 187-188 ; N. Tedeschi, *Commentaria in Quartum et Quintum Decretalium Librum*, Venise, 1605, ad X 5.6.9, f. 112 r.

fréquemment la « guerre aux infidèles », mais aussi toutes sortes de violences envers les minorités qui se trouveraient présentes en pays chrétien[1]. La réponse se termine par un rappel des dispositions envers les infidèles déjà baptisés, calqué sur la fin du canon *De Iudeis* :

> Parmi les infidèles, il y en a, comme les Gentils et les juifs, qui n'ont jamais reçu la foi. De tels infidèles, il n'y a aucunement à les pousser vers la foi pour qu'ils croient, parce que croire est un acte de volonté.
> Les fidèles cependant doivent les contraindre, s'il y a moyen, à ne pas empêcher la foi soit par des blasphèmes, soit par de mauvaises persuasions ou même par des persécutions ouvertes. C'est pour cela que souvent les fidèles du Christ font la guerre aux infidèles : ce n'est certes pas pour les forcer de croire, puisque, même si après les avoir vaincus ils les avaient comme captifs, ils leur laisseraient leur liberté au cas où ces infidèles voudraient croire ; mais c'est à cette fin de les contraindre à ne pas empêcher la foi au Christ.
> Il y a d'autres infidèles, en revanche, qui dans un temps ont reçu la foi et qui en gardent une certaine profession : ce sont les hérétiques ou des apostats quelconques. De telles gens doivent être poussés, même corporellement, à remplir ce qu'ils ont promis et à tenir ce qu'ils ont une fois reçu[2].

Loin d'immuniser l'Église contre la tentation de gagner des chrétiens par la force, les docteurs s'attachent ensuite à définir quels sont les moyens de pression qui semblent compatibles avec l'exercice de la volonté individuelle. C'est ainsi que prennent forme les notions de contrainte absolue et de contrainte conditionnelle dont nous avons suivi l'émergence. Elles s'imposent tant et si bien qu'elles ne font plus que l'objet de brefs rappels. Le produit de cette élaboration est condensé, dans la glose ordinaire du canon *De Iudeis*, au début du XIII^e^ siècle, dans la formule « La volonté contrainte est une volonté ». La voie est largement ouverte, qui conduit vers l'acceptation de l'usage de la force en matière de foi.

Il s'agit donc de contraindre ceux qui ont reçu le baptême à se conduire conformément aux commandements de l'Église, tout en évangélisant les infidèles par des moyens « doux, plutôt que rudes ». C'est bien la position exprimée par le canon *De Iudeis*. Dès le VII^e^ siècle, le principe de la liberté de la foi est considéré comme compatible avec la pratique d'une forte pression : ainsi, le 4^e^ concile de Tolède prévoit que le conjoint juif doit se séparer de son épouse chrétienne, à moins qu'il ne se convertisse[3].

1. B. Kedar, *op. cit.*, p. 183-184.
2. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II^a^-II^æ^, q. 10, a. 8, Paris, Desclée, 1950, vol. 27-28, p. 101-102.
3. G. Martínez Diez, F. Rodríguez, *op. cit.*, p. 237-240.

Dans le *Décret*, Gratien développe une réflexion plus générale qui éclaire sa position sur les infidèles et les hérétiques : « Faut-il employer la contrainte pour conduire les mauvais au bien ? » Il conclut par l'affirmative, tout en soulevant l'objection de la résistance de l'individu concerné : s'il fait le bien par peur, il est inutile d'avoir employé la contrainte contre lui, « car Dieu abhorre les services rendus sous la contrainte ». Mais on peut espérer qu'il pourra se déshabituer du mal et prendra l'habitude du bien[1]. Gratien compte sur la flexibilité de l'individu pour obtenir sa transformation progressive, en combinant des punitions et des incitations à visée pédagogique.

Dans une perpective analogue, Innocent IV construit sa réflexion sur une exégèse de la parabole de l'invitation aux noces. Cette parabole de l'Évangile est lue traditionnellement comme une invitation à faire entrer les infidèles dans l'Église, le maître disant à son serviteur : « Presse les gens d'entrer pour que ma maison se remplisse » (la formule latine *compelle entrare* est souvent conservée)[2]. Pour Innocent IV, le serviteur qui est envoyé chercher les invités incarne l'ordre des Dominicains récemment fondé. L'invitation à entrer dans l'Église doit se faire par l'appel à la raison, et non à la force des armes. Ainsi, les juifs, qui sont reconnus comme des membres de la cité, ne doivent pas être conduits dans l'Église par la contrainte, mais par la prédication fondée sur leurs Écritures saintes. Le sort des hérétiques et des schismatiques est tout autre : eux doivent être réduits de force, puisqu'ils relèvent déjà de la juridiction de l'Église. Innocent IV centre son attention sur les moyens de l'évangélisation, évitant d'entrer dans la discussion sur les types de contrainte et préférant se lancer dans une digression sur la juste guerre contre les Sarrasins[3].

La contribution de Duns Scot au débat sur les conversions forcées est décisive. Le pas est franchi, qui va de l'usage de la force après le baptême, pour maintenir les néophytes dans l'obéissance, à l'emploi de la contrainte pour obtenir la conversion elle-même. Nous avons indiqué plus haut l'influence, à l'époque de la guerre de Grenade, de deux idées puisées chez le théologien franciscain : le rôle d'initiative qu'il conseille aux princes chrétiens dans la conversion des infidèles, et la certitude qu'à la troisième ou quatrième génération les descendants des premiers convertis seront devenus « de véritables fidèles ». Pour

1. Gratien, *Decretum*, C. 23 q. 6.
2. Évangile de Luc, 14, 24.
3. Innocent IV, *op. cit.*, ad X 3.42.3, f. 456 r.

Duns Scot, le recours aux « menaces » et aux « terreurs » contre les infidèles (selon l'expression empruntée au canon *Maiores*) n'est plus seulement une circonstance acceptable pour la validité du baptême. C'est une recommandation adressée au prince chrétien. À l'appui de son opinion, il allègue le canon *De Iudeis* dont il n'hésite pas à détourner le sens. L'adjectif « très pieux » appliqué au roi Sisebut est lu comme un éloge de sa politique de conversions forcées :

> Quant à forcer les parents infidèles par les menaces et les terreurs, on voit que le concile de Tolède allégué plus haut le recommande, à la distinction « Ceux qui ont été contraints à la foi chrétienne, comme cela a été fait au temps du très pieux roi », et donc, il approuve ce prince pieux parce qu'il a contraint les infidèles à la foi[1].

Le Docteur subtil conçoit la notion de contrainte absolue dans le sens le plus étroit : seul l'individu qui manifeste son refus par des protestations ne reçoit pas le sacrement et n'est pas contraint d'obéir à l'Église. C'est l'application du principe « Qui ne dit mot consent », car l'Église, qui juge en fonction des réactions extérieures de l'individu, présume que le silence équivaut à un consentement. Quant aux objections morales que soulève l'usage de la violence conditionnelle, elles sont balayées par l'argument du moindre mal au bénéfice de l'Église, comme au profit du baptisé lui-même.

Enfin, le franciscain répond à la question de la sincérité des baptisés. Son idée de l'intégration progressive des nouveaux chrétiens, au fil des générations, semble faire écho aux réflexions de Gratien sur la force de l'habitude pour ancrer l'individu dans la pratique du bien. Il est vrai que la sincérité des conversions n'est pas une ardente préoccupation pour les docteurs. Ils privilégient plutôt la soumission des baptisés à l'Église. Le décalage entre le comportement extérieur des convertis et leurs convictions intimes est un risque assumé. Le décrétiste Huguccio de Pise, à la fin du XII^e^ siècle, distinguait bien ces deux aspects :

> Un homme peut faire d'autres choses en ne le voulant pas, mais il ne peut pas croire à moins qu'il ne le veuille, de sorte qu'un individu peut être contraint à recevoir la foi ou à l'observer, mais on ne parle pas ici de la foi du cœur, mais de la foi qui consiste dans le rite extrinsèque et le culte des chrétiens[2].

1. J. Duns Scot, *op. cit.*, p. 530.
2. Huguccio, *Summa* sur le Décret, cité par G. Dahan, *op. cit.*, p. 147.

Le franciscain Richard de Mediavilla, régent en théologie à Paris au milieu des années 1280, était, semble-t-il, isolé lorsqu'il constatait que les conversions obtenues par la force étaient inutiles et même nocives, « parce que des infidèles cachés sont plus nuisibles à l'Église que des infidèles manifestes, car, sous le masque de chrétiens, ils peuvent plus facilement séduire les véritables chrétiens »[1]. Selon lui, la contrainte peut tout au plus inciter les convertis à des actes extérieurs sans qu'ils y adhèrent sincèrement. Comme l'homme a tendance à haïr ce à quoi il est forcé, elle est d'autant moins recommandée. Cet argument pose le problème de l'apostasie clandestine des convertis et du risque de contamination, par ces chrétiens de façade, des véritables fidèles. Étant donné qu'au XIIIe siècle les conversions forcées ne touchaient encore que des individus ou des communautés très minoritaires, ce risque ne semblait peut-être pas redoutable.

La position de Duns Scot vient légitimer les persécutions conduites contre les juifs et autres infidèles par des pouvoirs monarchiques en expansion. Cependant son radicalisme n'est pas partagé et les docteurs se sentent tenus de prendre position par rapport à lui et à Thomas d'Aquin. La question des conversions forcées et, en particulier, celle du baptême des enfants des infidèles (qui devient inséparable de la précédente) sont désormais des passages obligés dans les commentaires du *Décret*, des *Décrétales*, des *Sentences* et de la *Somme théologique*. À la fin du XVe siècle, l'opinion commune est que l'on ne doit pas contraindre les infidèles (du moins les adultes) à embrasser la foi. Sans passer en revue l'ensemble des développements sur ce thème, prenons pour exemple deux théologiens influents, le cardinal Juan de Torquemada, qui traite la question dans son commentaire du canon *De Iudeis* du *Décret*, et Gabriel Biel, qui la discute dans son commentaire du livre 4 des *Sentences*.

Religieux dominicain employé par plusieurs papes comme expert en théologie, Castillan, descendant de juifs convertis, Torquemada se montre fidèle à la position de Thomas d'Aquin : les infidèles qui n'ont jamais été baptisés, tels que les juifs et les païens, ne doivent en aucune manière être contraints de devenir chrétiens. En revanche, on peut les contraindre à ne pas faire obstacle à la foi par leurs blasphèmes, leurs tentatives de séduire les chrétiens ou leurs persécutions ouvertes contre

1. R. de Mediavilla, *Super quatuor libros Sententiarum, Petri Lombardi quæstiones subtilissimæ* [Brescia, 1591], repr. Frankfurt a. M., 1963, p. 78-79 : ad IV, d. 6, a. 3, q. 1 resp., cité par G. Biel, *op. cit.*, p. 205.

ceux-ci. Pour ces raisons, les chrétiens font souvent la guerre aux infidèles mais ce n'est pas pour les convertir : même s'ils sont capturés, les infidèles doivent conserver la liberté de croire ou non. Torquemada conclut en rappelant la position classique envers les infidèles déjà baptisés, et qui seraient hérétiques ou apostats : ils doivent être maintenus dans la foi, même par la contrainte physique[1]. Ainsi, le cardinal, qui a défendu la dignité des juifs convertis et attaqué les statuts de pureté de sang dans le traité *Contre les madianites et ismaélites* (1450), ne montre aucune complaisance envers les convertis qui judaïseraient[2]. Il est représentatif de la doctrine commune, défavorable aux conversions forcées, mais très ferme sur le droit de l'Église à répandre la foi et à maintenir les baptisés dans l'obéissance.

Gabriel Biel, après avoir discuté de la question du consentement du baptisé en s'appuyant largement sur les analyses de Duns Scot, aborde dans un même mouvement le débat « Faut-il baptiser les enfants des infidèles contre le gré de leurs parents, et contraindre les adultes au baptême ? »[3]. Il dresse un état de la question à partir de commentateurs des *Sentences* qui font référence : Duns Scot, Richard de Mediavilla, et les dominicains Pierre de La Palud et Guillaume Durand de Saint-Pourçain. Ces trois derniers auteurs présentent des objections contre les conversions forcées. Mediavilla, on l'a vu, souligne le risque de subversion que peuvent représenter des « infidèles cachés » dans l'Église. Durand affirme qu'il n'est pas licite de conduire un adulte au baptême « par les menaces et les punitions » en alléguant le canon *De Iudeis* et la coutume de l'Église : celle-ci n'a jamais considéré qu'il était licite de contraindre les infidèles à recevoir le baptême. Si elle l'avait permis, en effet, de saints papes tels que Sylvestre et Ambroise auraient obtenu des empereurs chrétiens, Constantin et Théodose, des lois forçant les païens à se convertir, ce qui n'a pas été le cas[4]. Cet argument historique est emprunté à saint Thomas, qui le place dans le débat sur la conversion des enfants des juifs contre la volonté de leurs parents[5]. Durand l'utilise pour montrer que le précédent de la conversion des juifs par Sisebut ne doit pas être érigé en modèle et qu'il constitue plutôt une exception dans l'histoire de l'Église.

1. J. de Torquemada, *Super toto Decreto Commentari*, ad D. 45 c. 5, Lyon, 1519-1520, p. 167 v.

2. J. de Torquemada, *Tractatus contra madianitas e ismaelitas*, dans E. Benito Ruano, *op. cit.*

3. G. Biel, *op. cit.*, ad. L. 4, dist. 4, q. 2, p. 200-206.

4. G. Durand de Saint-Pourçain, *Sentencias theologicas Petri Lombardi commentarium libri quatuor*, ad L. 4, dist. 4, q. 6, Lyon, 1569, f. 259 v - 260 r.

5. Thomas d'Aquin, *op. cit.*, IIª-IIªᵉ q. 10, a. 12 co.

À l'opinion commune des docteurs, Biel oppose celle de Duns Scot et l'exemple du pieux roi Sisebut qui a forcé les infidèles à embrasser la foi. Quant à l'exemple de Sylvestre et Amboise, il relève des premiers temps de la christianisation, où l'Église devait agir avec retenue :

> Ainsi, on peut répondre à ces allégations que l'Église ne force pas les infidèles pour préserver la paix de l'Église, prenant garde aux perturbations qui surviendraient si tous les infidèles, généralement, étaient contraints d'embrasser la foi. Pour la même raison, il en est autrement des saints Sylvestre et Ambroise : parce qu'à l'époque de Sylvestre les chrétiens étaient peu nombreux, et à l'époque du bienheureux Ambroise beaucoup étaient des hérétiques ariens, de sorte que des conversions forcées générales ne pouvaient être menées convenablement. Toutes les choses doivent être faites à leur moment et à leur manière [1].

Une telle conclusion suggère que la coutume de l'Église n'est pas intangible. Les princes chrétiens, en position de force dans l'Europe du XVe siècle, pourraient éventuellement décréter la conversion des infidèles.

Dans le contexte de la persécution croissante des juifs d'Europe et de violences émeutières qui aboutissent fréquemment au baptême de communautés entières, la doctrine de l'Église est accommodante envers les conversions forcées : tout en les condamnant sur le principe, elle en entérine le résultat. Elle offre ainsi des appuis aux souverains qui voudraient liquider quelque minorité d'infidèles. Certes, le principe de l'interdiction des conversions forcées recueille l'adhésion de la majorité des docteurs et trace la ligne de conduite générale. Néanmoins, rien ne peut sauver les juifs ou les musulmans des conséquences d'une persécution d'État ou de violences infligées par des voyous fanatiques. La notion de contrainte conditionnelle est une arme juridique imparable contre toute contestation des baptêmes obtenus sous la menace. Et l'ensemble des docteurs se prononce en faveur de la contrainte, même physique et directe, pour maintenir les convertis dans l'obéissance à l'Église.

Deux points semblent encore diviser les docteurs. Le premier est l'absence de sincérité des convertis : Mediavilla y voit une menace pour l'Église, tandis que Duns Scot s'y résigne en comptant sur l'intégration des descendants d'infidèles. Torquemada résout la contradiction qui consiste à imposer aux baptisés de conserver la foi reçue par force, alors

1. G. Biel, *op. cit.*, ad. L. 4, dist. 4, q. 2, p. 206.

même que la foi est, en soi, un acte volontaire : c'est qu'« il ne s'agit pas ici de la foi du cœur, mais de la foi en tant que rite extrinsèque et culte des chrétiens »[1]. Le second point touche au cœur de la doctrine, puisqu'il s'agit de l'emploi de la force pour conduire les infidèles au baptême : Durand refuse même « les menaces et les punitions », alors que Duns Scot préconise « les menaces et les terreurs », au nom du pouvoir des princes à élever leurs sujets dans le service divin. Il est communément admis que, dans la pratique, les conversions doivent être obtenues par des « moyens doux » tels que des incitations matérielles et la prédication, ce qui n'exclut pas tout à fait quelques « moyens rigoureux » qui conduiraient les infidèles à accorder leur consentement. Enfin, l'hypothèse de conversions obtenues lors d'une révolte populaire n'est pas soulevée, à notre connaissance, par les docteurs. L'intérêt du plaidoyer de Loazes est, précisément, de montrer que la doctrine commune est applicable au cas des musulmans baptisés lors de la *Germania*.

### *Manuel Ier de Portugal, nouveau Sisebut*

Avant de revenir aux musulmans de Valence, il nous faut placer le dernier maillon qui relie les juifs du royaume wisigothique aux morisques du XVIe siècle, en passant par les canonistes et théologiens médiévaux : les juifs et les musulmans du Portugal, visés en décembre 1496 par un édit du roi Manuel Ier qui leur ordonnait à tous de quitter le royaume, dans un délai de dix mois, sous peine de la mort et de la confiscation de leurs biens[2]. Ce décret a longtemps été attribué aux exigences formulées par les Rois Catholiques, dont le roi portugais devait épouser la fille aînée. Ce motif, avancé par Damião de Góis dans la *Chronique du très heureux roi Don Manuel* publiée en 1566, a été réinterprété par l'historiographie du XIXe siècle : Manuel aurait sacrifié les juifs et les musulmans du Portugal à son ambition d'hériter de la totalité de l'héritage ibérique[3]. Cette décision brutale se situe en rupture avec les épisodes de persécutions de minorités des XIVe et XVe siècles. En effet, il s'agit bien ici d'une persécution d'État, alors que les violences

1. J. de Torquemada, *Super toto Decreto*, *op. cit.*, p. 169 r.

2. F. Soyer, *The Persecution of the Jews and Muslims in Portugal : King Manuel I and the End of Religious Tolerance, 1496-1497*, Leyde-Boston, 2007.

3. D. de Góis, *Chronica do felicissimo rei Dom Emanuel, da gloriosa memoria*, Lisbonne, 1617, f. 10. Sur l'historiographie, voir F. Soyer, *op. cit.*, p. 5-6.

antijuives ou antimusulmanes des derniers siècles du Moyen Âge étaient habituellement le fait d'émeutiers excités par des prédicateurs.

La deuxième particularité de l'épisode portugais est qu'il concerne en même temps les juifs et les musulmans. Cependant, le sort final des deux groupes est bien différent. Les musulmans doivent effectivement quitter le Portugal en 1497, frappés par une expulsion qui n'a laissé que de faibles traces. Au printemps 1498, l'édifice de la grande mosquée de Lisbonne, donné par le roi Manuel à l'hôpital de la ville, est loué à des particuliers : c'est l'un des indices de la disparition de la communauté musulmane[1]. Quant aux juifs, ils sont victimes du revirement soudain du roi Manuel qui décide, au début de 1497, que les enfants juifs âgés de moins de 14 ans doivent être enlevés à leurs familles pour être baptisés. On reconnaîtra dans cette mesure l'application des recommandations de Duns Scot, reprises au même moment par Gabriel Biel. Plus encore, le roi limite drastiquement les possibilités de sortir du royaume, bloquant, de fait, quelque 20 000 juifs rassemblés dans le port de Lisbonne. Il obtient ainsi la conversion des juifs de son royaume, à l'exception d'une minorité d'entre eux qui préfèrent se suicider[2].

Ces événements ont-ils renforcé Ferdinand et Isabelle dans leur volonté de parvenir à la conversion des musulmans de Grenade, après avoir expulsé les juifs d'Espagne cinq ans plus tôt ? La campagne entreprise par l'archevêque Cisneros à l'automne 1499 pourrait relever de la contagion de l'exemple et d'un sentiment d'urgence inspiré par la toute récente conversion des juifs du Portugal. Nous n'approfondirons pas ici cette interrogation, nous tournant à nouveau vers la littérature juridique. La conversion forcée des enfants juifs du Portugal est en effet une nouvelle occasion d'appliquer la doctrine canonique sur la validité des baptêmes.

Le jurisconsulte Matteo D'Afflitto rapporte dans un recueil de ses consultations une affaire qu'il a traitée à Naples sous le règne de Frédéric III (1497-1501), devant le tribunal royal de la Sommaria. Elle concerne un enfant juif baptisé en l'absence de son père, sur l'ordre du roi de Portugal. Il semble que la famille se soit ensuite réfugiée dans le royaume de Naples où la présence des juifs était encore tolérée. Le père entreprend une action en justice pour récupérer son fils. Le roi Frédéric pose deux questions à ses juristes : Manuel I^er^ pouvait-il ordonner le

1. F. Soyer, *op. cit.*, p. 242-243.
2. *Ibid.*, p. 226-231.

baptême de l'enfant en l'absence de son père ? Ce baptême est-il valide ? Les juristes napolitains pèsent le pour et le contre, alléguant Thomas d'Aquin, Richard de Mediavilla, Duns Scot ainsi que divers commentateurs des canons *De Iudeis*, *Qui sincera*, *Maiores* et *Etsi Iudeos*. Ils se rallient à l'opinion de saint Thomas et de maints autres docteurs, hostiles à la possibilité de baptiser les enfants des juifs contre le gré de leurs parents[1]. L'opinion favorable au droit du prince est empruntée au commentaire du canon *Qui sincera* de Guido de Baisio, dit l'Archidiacre (m. 1313). L'argument principal, employé également par Duns Scot, est que les juifs, étant les serfs du prince, peuvent être traités comme des biens :

> Je crois que les princes dont les juifs sont les serfs peuvent leur prendre leurs petits enfants sans aucune injustice, parce que ceux-ci, en tant que serfs, n'ont pas la puissance sur leurs enfants […]. De même, les princes peuvent conduire les enfants, comme des biens, vers le baptême, et en cela ils seront méritants, à condition cependant qu'ils ne le fassent pas pour forcer les parents à se convertir mais pour sauver les enfants par le sacrement de la foi, pour la réception duquel il suffit que ceux-ci ne fassent pas d'obstacle de leur propre volonté[2].

Pour la deuxième question, celle de l'impression du caractère du baptême, l'autorité de Thomas d'Aquin est également primordiale : les enfants baptisés contre le gré de leurs parents sont véritablement baptisés et doivent être contraints de conserver la foi. Les juristes repoussent l'objection de l'absence des parents : pour la validité du baptême d'un enfant, la foi des parrains est suffisante. Il en découle que, l'enfant étant dûment baptisé, il doit être éduqué dans un milieu chrétien et non pas avec son père juif. Les considérations suivantes montrent que la doctrine formulée par Innocent III a conservé toute son actualité :

> Et d'autant plus que l'enfant, fils de Joseph, ne peut pas dire qu'il a été baptisé par force : parce que c'était un bébé qui ne peut dire ni oui, ni non, et même s'il avait été plus âgé, il n'y a pas eu de contrainte précise, comme s'il avait été conduit au baptême pieds et poings liés – car alors il n'aurait pas reçu le caractère, tandis que celui qui est contraint par force conditionnelle reçoit le caractère, comme il est conclu dans le canon *Maiores*[3].

La consultation de D'Afflitto vient s'ajouter à la liste des textes allégués au XVI^e^ siècle sur la question du baptême des enfants des infi-

1. M. D'Afflitto, « CLI. De baptismo parvulorum Iudaeorum & de eorum educatione », *Decisionum sacri regii Neapolitani consilii*, Lyon, 1608, p. 294-295.
2. G. de Baisio, *Rosarium seu Decretorum volumen commentaria*, Venise, 1577, p. 57 v.
3. M. D'Afflitto, *op. cit.*, p. 295.

dèles[1]. Le traité de Loazes sur la conversion des musulmans de Valence s'inscrit dans la continuité de cette littérature juridique, appliquant la doctrine canonique à une situation précise. Il est temps, à présent, de tirer les conclusions de l'analyse de cet ouvrage.

L'argument du défaut de consentement fondé sur la crainte était la plus lourde des objections opposées aux baptêmes de musulmans conférés par les rebelles pendant la *Germania*. Extorqués par la menace de mort, arrachés dans la panique ou donnés par précaution, ces consentements au baptême devaient être entachés de nullité, comme l'aurait été tout serment ou vœu prononcé dans les mêmes circonstances. Cet argument reposait sur l'analogie entre baptême et contrat, et sur la notion de « juste crainte » chère au droit romain. Sa plus grande force était qu'il rejoignait le sens commun, l'idée que l'adhésion personnelle du baptisé à son changement de statut est une condition nécessaire à la réussite de sa nouvelle vie de chrétien. Mais sa faiblesse majeure était qu'il ne s'accordait pas avec la doctrine commune, ce consensus des docteurs élaboré au fil des siècles, découlant d'une réflexion canonique et théologique stimulée par une multitude de cas concrets.

Dès le V[e] siècle, le découplage opéré par saint Augustin entre les deux effets du baptême, avec la formulation du concept de caractère, avait posé une différence radicale entre ce sacrement et les actes contractuels : sceau invisible posé par Dieu, le baptême ne peut être ni effacé ni révoqué. D'autre part, la pratique réitérée des conversions forcées avait incité les docteurs à circonscrire les possibilités d'annulation du baptême, étant entendu que l'annulation n'était pas l'effacement du caractère, mais la reconnaissance légale du fait qu'il n'avait jamais été conféré. Le concept de « juste crainte », emprunté au droit romain, fut employé dans un sens restrictif, de façon à offrir un recours en cas de mariage ou d'entrée en religion par contrainte, mais à exclure les cas de conversion forcée. À partir du XII[e] siècle, la distinction entre contrainte absolue et contrainte conditionnelle réduisit les possibilités d'annulation à des circonstances précises : il fallait que l'individu ait été privé de l'usage de ses membres de façon à empêcher toute résistance de sa part, et qu'il ait exprimé une constante opposition à la réception du baptême. Ni la menace de mort, même la plus directe, ni le spectacle du massacre des membres de sa communauté, ni les supplices subis ne constituaient, pour l'individu qui avait consenti au baptême dans de telles circonstances, un motif valable

1. M. de Susanis, *Tractatus de Iudæis et aliis infidelibus*, Venise, 1558, p. 131 v.

d'annulation de son acte. Telle est la doctrine sur laquelle se fonde Loazes pour demander instamment que les musulmans convertis sous la pression de la rébellion soient soumis à l'observance de la foi chrétienne.

La doctrine canonique sur les baptêmes forcés étant établie de longue date, la question posée au lendemain de la révolte de la *Germania* est finalement celle des relations entre l'Église et la Couronne. Quelle est la marge de manœuvre de l'Empereur dans cette affaire ? Renversons un instant le cours de l'histoire et supposons que Charles Quint veuille à ce moment, pour des raisons politiques (ménager la noblesse du royaume de Valence, par exemple, ou effacer les traces de la rébellion), annuler les baptêmes des musulmans. Il est évident qu'il ne se trouverait pas en position de force car il ne pourrait guère s'appuyer sur des précédents historiques en ce sens. En 1097, l'empereur germanique Henri IV, d'ailleurs excommunié de longue date par Grégoire VII, avait autorisé les juifs baptisés sur le passage des croisés à revenir à leur religion première, mais cette décision n'a pas fait jurisprudence[1]. Par la suite, la consolidation de la doctrine sur le baptême et les conversions forcées, avec la fixation du précédent wisigothique et la notion de contrainte conditionnelle, a fermé aux souverains toute possibilité de retour en arrière. Ni la monarchie castillane ni l'aragonaise n'ont été en mesure d'annuler les conversions forcées des juifs consécutives aux émeutes de 1391, malgré les pertes qu'elles entraînaient pour les finances royales. Si Charles Quint décidait donc d'annuler les baptêmes de 1521, il irait à l'encontre du droit canonique qui affirme que la contrainte conditionnelle n'est pas un motif valide d'annulation du baptême, position qui recueille l'assentiment des docteurs depuis trois siècles. Pour les prélats espagnols qui participent à la congrégation de Madrid, il serait très grave d'aller à l'encontre de la tradition de l'Église dans une matière qui concerne le statut des individus au regard de la juridiction ecclésiastique.

De plus, en acceptant l'excuse de la contrainte pour annuler les baptêmes, Charles Quint irait aussi à contre-courant de la politique suivie par ses prédécesseurs, politique de défense de la foi qui s'est traduite par la fondation de l'Inquisition en 1478. Les conversions massives d'infidèles effectuées depuis plus d'un siècle en Espagne s'en trouveraient remises en cause. Les juifs ayant consenti au baptême pour échapper à l'expulsion en 1492, de même que les musulmans de Grenade

1. B. Blumenkranz, *op. cit.*, p. 135.

devenus chrétiens après leur défaite, ou encore les descendants des juifs convertis après les massacres de 1391, pourraient tenter d'invoquer à leur tour l'excuse de la contrainte pour demander à revenir à leur religion antérieure et même réclamer la restitution de leurs lieux de culte. En 1525, les convertis d'origine juive ou musulmane de la première génération sont nombreux, tandis que la deuxième et troisième génération de *conversos* forme un groupe social important. Le Saint-Office traite en hérétiques ceux qui sont accusés de « judaïser », et ses condamnations ont entraîné en quarante ans des milliers d'exécutions sur le bûcher. Faire table rase des conversions forcées, ce serait saper l'autorité de cette Inquisition qui est l'un des instruments majeurs de l'autorité royale face aux nobles et aux villes, et le rempart de l'Espagne contre les nouvelles doctrines venues d'Allemagne. C'est l'ordre public dans son ensemble qui pourrait être menacé par des contestations concernant la conversion des minorités religieuses. Charles Quint ne pourrait donc décider l'invalidation des baptêmes sans rompre avec la mission de combattant de la foi qu'il a héritée de ses ancêtres, sans entrer en conflit avec au moins une partie de l'Église, ni risquer une crise politique bien plus grave que les résistances des seigneurs valenciens. Qu'Adrien VI ait prudemment fermé les yeux sur l'apostasie des néophytes lors de sa traversée de l'Espagne, juste après la révolte des *Comuneros*, est une chose ; que l'Empereur décrète la nullité de sacrements conférés en conformité avec le droit canonique en serait une autre.

En réalité, Charles Quint n'a aucune intention d'invalider les baptêmes de 1521. Partageant avec lui la même espérance millénariste de la conversion des infidèles, la *Germania* a bien servi les desseins impériaux. Champion de la croisade, l'Empereur ne peut tolérer dans ses États la présence des musulmans, et la victoire de Pavie, attribuée à la Providence divine, vient renforcer cette ligne de conduite. À cette date, personne n'est encore capable d'envisager clairement l'immense effort de catéchèse qui devrait accompagner la reconnaissance officielle des conversions forcées, ni la résistance obstinée des nouveaux chrétiens, ni la guerre d'usure qui opposera, dans les décennies suivantes, les seigneurs valenciens à l'Inquisition.

# Deuxième partie

# LE TEMPS DES DOUTES (1526-1609)

# VI

# *Du temps pour éradiquer l'islam*

## *« Dépouiller le vieil homme »*[1]

Les trois décennies qui suivent le baptême des musulmans de la couronne d'Aragon ont été qualifiées par Antonio Domínguez Ortiz et Bernard Vincent d'années de « relative tranquillité ». Dans un équilibre précaire, l'Église s'attache à évangéliser les morisques par des campagnes d'instruction que conduisent des prélats souvent éminents, compétents et consciencieux[2]. C'est l'époque des « moyens doux » ou prétendus tels. Charles Quint entretient l'espoir que, dans un futur point trop lointain, disparaîtront les séquelles de la culture islamique. En 1543, depuis la frontière des Flandres, il écrit à Juan de Tavera (à présent cardinal-archevêque de Tolède, inquisiteur général et régent pour la Castille) de ne pas punir les morisques de Grenade, en cas de délit contre la foi, de la confiscation des biens, et ce pendant les vingt-cinq ou trente prochaines années. En effet, explique l'Empereur, « ceux qui vivent à présent et sont les fils et les petits-fils des premiers finiront par abandonner et par perdre tout ce qu'ils peuvent encore conserver de la loi de Mahomet »[3]. Comme son grand-père Ferdinand en 1500, Charles veut donner du temps au temps, avec un optimisme qui fait écho aux réflexions de Duns Scot sur la conversion, à long terme, des infidèles.

1. Paul, Éph. 4, 25 et Col. 3, 9-10.
2. A. Domínguez Ortiz, B. Vincent, *op. cit.*, p. 26.
3. Cité par R. Benítez Sánchez-Blanco, « La política de Carlos V hacia los moriscos granadinos », *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, dir. J. Martínez Millán, vol. I, Madrid, 2001, p. 435.

Cependant, les nouveaux convertis qu'il s'agit d'aligner sur les mœurs des chrétiens continuent d'exister en tant que communauté distincte, car les *aljamas* ont été maintenues selon les conditions des capitulations qui ont suivi la conversion. Bien souvent dans le royaume de Grenade, là où les morisques sont majoritaires, le conseil municipal se réunit dans l'ancienne mosquée devenue l'église du village. Porte-parole de leurs communautés, les notables négocient avec les autorités pour obtenir la survie de leurs particularismes. Ils trouvent une circonstance favorable dans les difficultés chroniques du trésor impérial. Dès le début du siècle, les morisques sont soumis à l'impôt de la *farda* qui comprend notamment une contribution annuelle de 21 000 ducats. Seule une partie de cet impôt, destinée à l'entretien des gardes-côtes, est aussi acquittée par les vieux chrétiens. De même dans le royaume de Valence, la promesse de l'égalisation du régime fiscal des convertis avec celui des vieux chrétiens est restée lettre morte en raison de l'opposition de la noblesse. L'Empereur a consenti au maintien de l'exploitation des morisques par les seigneurs. Si, selon l'apôtre Paul, le baptême abolit les distinctions entre les chrétiens de sorte qu'« il n'y a plus Grec, ou Juif, ou circoncis, ou incirconcis »[1], cette égalisation reste limitée au domaine spirituel. La discrimination fiscale et sociale autrefois pratiquée à l'égard des musulmans reste d'actualité avec les morisques.

Dans les décennies qui suivent la conversion, les morisques s'attachent dans l'ensemble à sauvegarder leur mode de vie, leurs coutumes et leurs croyances. Cependant, tous les nouveaux chrétiens et leurs descendants ne partagent pas la même volonté de résistance, ni la même aptitude à faire face aux pressions de la société chrétienne. Si les sources émanant de l'Église et de l'État nous montrent des morisques engagés dans le maintien de l'islam, par exemple les notables qui viennent négocier pied à pied avec les agents du roi, il faut nuancer l'impression d'une communauté morisque homogène et soudée dans le refus de la christianisation. Les cas d'assimilation silencieuse au mode de vie de la majorité chrétienne, difficiles à connaître, restent probablement sous-estimés[2]. Par ailleurs, l'attachement des morisques à l'islam

1. Col., 3, 11.
2. R. Benítez Sánchez-Blanco, « Las relaciones moriscos-cristianos viejos : entre la asimilación y el rechazo », *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión científica de la Asociación Española de Historia Moderna, Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, A. Mestre Sanchiz, E. Giménez López éd., Alicante, 1997, p. 335-346 ; G. Colas Latorre, « Los moriscos de la corona de Aragón : la conversión », *De mudejares a moriscos : una conversión forzada. Actas del VIII Simposio internacional de mudejarismo, Teruel, 15-17 septiembre de 1999*, Teruel, 2002, p. 783-796.

n'empêche pas une perte progressive de la culture musulmane : trente ans après leur conversion, les morisques de Daimiel, un gros bourg de la Manche, conservent une forte conscience de groupe, se marient entre eux et se réfèrent à Mahomet, mais ils sont vêtus comme les vieux chrétiens, ne parlent pas l'arabe et ne savent plus faire la prière ni déterminer les dates du ramadan[1]. À Valence où les morisques sont immergés dans la société chrétienne, même des pratiques essentielles de l'islam tombent en désuétude. Plus de quarante ans après son baptême, l'alfaqui Alatar « le Vieux », converti vers 1525 à l'âge de 18 ans, lit le Coran, fait la prière et jeûne pendant le ramadan, mais son fils Joan Baptista *alias* Ali n'est pas circoncis, ignore les prières musulmanes et ne transmet pas l'islam à ses propres enfants[2]. La famille d'Alatar semble bien illustrer la réflexion de Duns Scot sur l'intégration au fil des générations. Pendant que l'irréductible alfaqui observe strictement le jeûne du Ramadan, les membres de sa famille, faisant semblant de cuisiner pour donner le change aux voisins, s'alimentent en cachette du Vieux. Enfin, d'une région et même d'une localité à l'autre, les contrastes peuvent être notables : c'est ce que suggère la comparaison entre Carlet et Benimuslem, dans le royaume de Valence, l'une encore imprégnée de culture islamique dans la seconde moitié du XVI^e siècle, l'autre mal christianisée mais bien peu musulmane[3].

Aux yeux de l'Église, les morisques restent bien distincts des vieux chrétiens. L'expression « nouveaux convertis » est encore employée au concile provincial de Tolède en 1582. Ils sont l'objet d'une pastorale et d'une surveillance particulière. La politique d'assimilation des morisques se fonde sur le repérage et l'interdiction de leurs pratiques spécifiques, dénoncées comme autant de voies de transmission de l'islam. Hernando de Talavera, dans une lettre d'instructions aux habitants de l'Albaicin rédigée à l'époque de la conversion, avait exprimé une conception globale de l'assimilation qui reste largement partagée par les autorités chrétiennes. S'il insistait sur la connaissance des prières et des rites chrétiens et sur la fréquentation des sacrements, il soulignait que les convertis devaient oublier leur mode de vie antérieur, intimement lié à l'appartenance à la communauté

1. J.-P. Dedieu, « Les morisques de Daimiel et l'Inquisition, 1502-1526 », *Les morisques et leur temps*, L. Cardaillac dir., Paris, 1983, p. 493-522.

2. R. Benítez Sánchez-Blanco, « Alatar el Viejo. El trágico destino de un alfaqui », dans J. Contreras, I. Pulido, R. Benítez, *Judíos y moriscos. Herejes**, Barcelone, 2005, p. 151-202.

3. B. Vincent, *El río morisco*, Valence-Grenade-Saragosse, 2006, p. 25-29.

musulmane, pour adopter la langue, le costume et les mœurs des chrétiens :

> Il vous faut vous conformer en tous points […] aux chrétiens et aux chrétiennes, dans le vêtement, les chaussures, le rasage, en mangeant à table des aliments cuisinés comme ils le font, dans votre démarche, votre façon de donner et de prendre et surtout dans votre langage, en oubliant dès que possible la langue arabe et en la faisant oublier, de sorte qu'on ne la parle jamais dans vos foyers [1].

Cette politique est mise en œuvre à des échelles diverses. Au niveau régional, les prélats, dans les conciles provinciaux et les synodes diocésains, insèrent les mesures concernant les morisques dans les décisions de réforme de leur église. Si certains de ces textes font date, ces réunions restent rares et leurs décrets sont inégalement appliqués. L'Inquisition, elle, dispose d'une autorité centrale, l'Inquisiteur général et le conseil de l'Inquisition, qui envisagent la politique morisque dans sa globalité. Si les normes du droit canonique concernant la répression de l'hérésie ont une portée générale, leur application dépend des dispositions édictées pour la couronne de Castille ou celle d'Aragon, indépendamment l'une de l'autre ou simultanément ; de plus, l'action des tribunaux répartis sur le territoire dépend étroitement du contexte local. Enfin, le pouvoir royal tend à séparer les deux scènes de sa politique morisque, Grenade et Valence, produisant des normes adaptées aux rapports de force locaux. Le royaume de Grenade, premier touché par la conversion des musulmans, est une conquête récente, tenue en mains par trois personnages : le gouverneur général, l'archevêque et le président du tribunal de la Chancellerie, qui sont nommés par le roi mais ne partagent pas nécessairement les mêmes objectifs. Le royaume de Valence présente une situation plus complexe encore en raison du poids politique de la noblesse qui exprime son opposition à la conversion des musulmans. Ainsi, l'assimilation des morisques ne fait guère l'objet d'une législation générale. Au contraire, la multiplicité des acteurs et la dispersion des textes normatifs sont un premier frein à l'application de cette politique.

Dans le royaume de Grenade, contrairement aux attentes des autorités, l'expulsion et les départs clandestins n'ont pas suffi à éradiquer l'islam en éloignant les éléments les plus radicaux. La population morisque, dans son ensemble, reste le milieu où se transmet la culture musulmane. Les nouveaux chrétiens se distinguent facilement des vieux

1. H. de Talavera dans T. de Azcona, *op. cit.*, p. 761-763.

chrétiens. Dans les années 1511 à 1526, une série de règlements interdit un certain nombre de pratiques, par exemple l'abattage des animaux selon les règles islamiques et le vêtement morisque : mesures dispersées et mal appliquées mais qui témoignent de la prise de conscience des autorités. Les convertis, de leur côté, se plaignent des vexations des vieux chrétiens et gagnent du temps en proposant des contributions financières. Ils trouvent une protection intéressée auprès des seigneurs établis par les Rois Catholiques sur ce territoire conquis, et qui ne se sentent pas tenus d'en promouvoir la christianisation. Jaloux de leurs prérogatives, les seigneurs font plutôt barrage à ce qu'ils considèrent comme une intrusion de l'Église dans leurs domaines, résistant à la construction d'édifices religieux et contrôlant la nomination des curés de paroisse.

Loin de partager l'espoir scotiste en la conversion des nouvelles générations, le proviseur de l'évêché de Guadix, Antonio Ortega, dans un mémoire adressé à la Couronne en 1523, dénonce la permanence de l'islam qu'il a pu constater dans le marquisat de Cenete, la seigneurie la plus importante du diocèse. Forts de la protection du marquis Rodrigo de Mendoza (le même qui, sur ses terres valenciennes, avait vu la conversion de ses vassaux durant la *Germania*), les convertis narguent leurs curés :

> On peut dire, je crois, qu'il était encore mieux qu'ils fussent musulmans. Car si l'intention des Rois Catholiques était que, faute de voir les pères porter aucun fruit dans l'Église, les nouvelles plantes, leurs enfants, en portent, je crois que si l'on continue comme ici, on n'en verra ni chez les pères, ni chez les fils, ni chez les petits-fils et les arrière-petits-fils. Car les vieux comme les jeunes, près de vingt-deux ou vingt-trois ans après leur conversion, savent à peine faire le signe de croix [1].

En 1526, Charles Quint, qui séjourne à Grenade à l'occasion de son mariage avec sa cousine Isabelle de Portugal, découvre les réalités issues du baptême des musulmans. Les nouveaux chrétiens forment encore une population distincte de celle des vieux chrétiens, et fortement islamisée ; ils se plaignent des mauvais traitements infligés par le clergé et les officiers royaux. L'Empereur décide de régler la question de la conversion effective des morisques tout en tenant compte de leurs plaintes. Selon une méthode éprouvée, il nomme une commission d'enquête où sont employés, entre autres, l'évêque de Guadix Gaspar

1. Cité par E. Pérez Boyero, *Moriscos y Cristianos en los señoríos del Reino de Granada (1490-1568)*, Grenade, 1997, p. 454.

de Avalos et le prédicateur franciscain Antonio de Guevara qui, quelques mois plus tôt, avaient accompli la campagne de prédication dans le royaume de Valence. Puis est réuni un groupe de travail connu sous le nom de congrégation de la Chapelle Royale. Parmi les douze prélats et juristes qui la composent, la plupart ont participé l'année précédente à la congrégation de Madrid. Le rapport composé par le docteur Lorenzo Galíndez de Carvajal, membre du conseil de Castille, oriente les réflexions de la congrégation[1]. La plupart de ses propositions sont reprises dans la pragmatique royale du 7 décembre 1526, qui donne force de loi aux propositions de la congrégation dans le royaume de Grenade[2].

La congrégation de la Chapelle Royale marque une offensive générale contre les éléments de la culture musulmane dont le catalogue est minutieusement dressé, rassemblant et précisant la législation prise depuis le début du siècle. Sont condamnés des usages qui touchent à l'apparence extérieure des morisques : le port de symboles comme la main et le croissant de lune, l'*almalafa* et toute pièce de tissu couvrant le visage des femmes, la teinture des mains et des pieds au henné. Sont proscrites des pratiques qui maintiennent l'identité de la communauté et le sentiment d'appartenance de ses membres à la culture musulmane : la circoncision des garçons nouveau-nés, les noms et prénoms islamiques, l'usage de l'arabe pour la rédaction des actes civils ou commerciaux, l'abattage des animaux de boucherie selon les prescriptions coraniques. Une série de mesures visant à empêcher le prosélytisme musulman tire son inspiration du droit canonique appliqué jadis aux juifs, comme l'interdiction de posséder des esclaves ou les restrictions à la circulation des personnes. La mise en vigueur de ces interdictions doit être assurée par un tribunal d'Inquisition dont l'Empereur ordonne la fondation dans la ville de Grenade[3].

La même conception de la conversion inspire l'action des hommes d'Église dans le royaume de Valence. En témoignent les *Instructions et ordonnances pour les nouveaux convertis du royaume de Valence* composées

1. A. Redondo, « El primer plan sistemático de asimilación de los moriscos granadinos : El del doctor Carvajal (1526) », *Les morisques et leur temps*, *op. cit.*, p. 111-132.

2. M. Barrios Aguilera, « Los moriscos granadinos : entre la evangelización pacifica y la represión », *Carlos V. Europeísmo*, *op. cit.*, p. 23-27, et R. Benítez Sánchez-Blanco, « La política de Carlos V », *op. cit.*, p. 415-423.

3. Pragmatique du 7 décembre 1526, dans A. Gallego Burin et A. Gamir Sandoval, *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554* [1968], 2e éd., Grenade, 1996, p. 198-205.

en 1540 par Antonio Ramírez de Haro, évêque de Ciudad Rodrigo. Ce prélat est un bon connaisseur du terrain, puisqu'il a inspecté le royaume à trois reprises entre 1534 et 1543 sur l'ordre de Charles Quint, pour organiser l'instruction des morisques. Ses *Instructions* se présentent comme une série d'injonctions et d'interdictions, adressées tour à tour aux nouveaux chrétiens, aux recteurs et curés de paroisse, aux alguazils des localités morisques et enfin aux inspecteurs, dits visiteurs, que l'archevêque de Valence doit envoyer chaque année pour surveiller la conduite des précédents. Elles ont été publiées en 1556 et 1594, en annexe aux statuts du synode diocésain célébré à Valence par l'archevêque Martín de Ayala. De façon générale, les morisques doivent non seulement abandonner le culte musulman, mais aussi embrasser les pratiques chrétiennes[1]. Ramírez de Haro distingue néanmoins trois catégories de pratiques selon leur gravité aux yeux de l'Église. Les plus graves et les plus sévèrement condamnées sont le jeûne du Ramadan, la prière et la circoncision, signes indubitables d'appartenance à l'islam[2]. D'autres pratiques sont interdites sous peine d'une forte amende, tant elles semblent liées au culte musulman : ainsi l'imposition d'un nom musulman, le rite funéraire consistant à laver le cadavre du défunt, l'égorgement des animaux de boucherie dans la direction de La Mecque, les cérémonies de mariage célébrées par les alfaquis et, plus encore, les tatouages au henné sur le corps des femmes. Enfin, l'abandon de la langue arabe et des vêtements morisques font l'objet de vœux pieux, puisque ce sont les parents eux-mêmes qui doivent inculquer la langue valencienne à leurs enfants[3].

Avec ce texte, on semble donc s'acheminer vers une dépénalisation du mode de vie morisque, au profit d'une répression désormais ciblée sur les pratiques spécifiquement religieuses. Cette démarche coïncide, nous le verrons, avec une inflexion de la politique morisque qui marginalise l'Inquisition. Toutefois, l'offensive contre les traits culturels morisques redouble avec le retour à une répression plus intense. En 1554, le grand synode réuni à Guadix par l'évêque Martín de Ayala reprend le cadre fourni par la congrégation de la Chapelle Royale de 1526, complété par d'autres règlements émis depuis 1505. Au lende-

1. A. Ramírez de Haro, « Les Instructions e orddinacions per als novament convertits del Regne de Valencia », éd. par R. Benítez Sánchez-Blanco, « Un plan para la aculturación de los Moriscos valencianos : "Les ordinacions" de Ramírez de Haro (1540) », *Les morisques et leur temps*, *op. cit.*, p. 142.

2. *Ibid.*, p. 141.

3. *Ibid.*, p. 140.

main du concile de Trente qui achève ses travaux en 1563, engageant l'Église sur la voie d'une profonde réforme pour mieux lutter contre les protestants, il s'agit d'uniformiser la pratique religieuse des morisques et celle des vieux chrétiens, ce qui suppose d'éradiquer les rites et les particularismes islamiques. La pragmatique de 1526 et les décrets du synode de Guadix se prolongent dans les dispositions adoptées en 1566 par le concile provincial de Grenade. Sont particulièrement visés, une fois de plus, la circoncision des nouveau-nés, les prénoms musulmans et les rites funéraires morisques. Quant aux critères qui permettent d'identifier les nouveaux chrétiens, ce sont bien les usages, les vêtements et la langue, au point qu'un descendant de musulman qui prétendrait à la qualité de vieux chrétien ou même un vieux chrétien qui les auraient adoptés deviennent, de ce fait, suspects d'apostasie[1].

À la fin du règne de Philippe II, la politique d'assimilation des morisques conserve des partisans. L'évêque d'Orihuela José Esteve adresse au roi un long mémoire où, après avoir passé en revue des exemples historiques qui montrent qu'en tout temps les musulmans se sont montrés rétifs à la conversion, le prélat propose une série de mesures destinées à contraindre les morisques à abandonner « l'erreur de leur faux Mahomet ». À cette époque (et par la suite dans l'historiographie), ce prélat passe pour un modéré, comparé aux propagandistes de l'expulsion. Pourtant, s'il puise largement dans le catalogue des usages islamiques déjà interdits, il assortit ses conseils d'observations très rudes ; ainsi, la langue arabe doit être proscrite car elle est inutile à l'intérieur de l'Espagne, ne servant qu'à ourdir des complots contre les chrétiens, et d'ailleurs, « quand les peuples sont placés sous un même pouvoir, les vassaux ont l'obligation d'apprendre la langue de leur maître ». De même, il ne s'agit pas seulement d'interdire les signes d'appartenance islamiques, mais aussi d'inspecter les maisons pour y remplacer les décorations mauresques par des images de saints, d'interdire aux morisques l'accès aux charges publiques dans leurs villages ainsi que les métiers de boucher, meunier et boulanger, « car j'ai été informé que dans les moulins ils se serrent les mains en se promettant les uns aux autres d'être de bons musulmans », enfin de leur donner un dernier ultimatum pour qu'ils abandonnent leurs rites[2].

1. Constitutions relatives aux morisques du concile provincial de Grenade, 1565, *Colección de Canónes y concilios de la Iglesia Española*, J. Tejada Ramiro éd., t. V, Madrid, 1855, p. 389-392.

2. J. Esteve, Mémoire à Philippe II, 7 mai 1595, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. I, p. 650 et 652.

Les textes visant à l'assimilation des morisques se succèdent jusqu'à la fin du siècle, malgré le scepticisme grandissant des partisans de « moyens rigoureux » que nous évoquerons par la suite. L'interdiction, répétée au fil des décennies, de la langue et des noms arabes, des bains maures, des fêtes appelées *zambras*, des vêtements amples, des circoncisions et des coutumes funéraires témoigne de la volonté des autorités, et des évêques particulièrement, d'aligner les mœurs des morisques sur ceux des vieux chrétiens. Mais l'idéal de fusion volontaire de l'élément musulman dans la société chrétienne, jadis formulé par Talavera, s'est mué en un projet policier d'emprise totale sur le mode de vie des morisques, dans l'espoir toujours frustré d'effacer les signes et les gestes qui, près d'un siècle après les premiers baptêmes, maintiennent le lien des convertis avec la civilisation islamique.

Certes, la conception assimilatrice de la conversion est contrebalancée par la nécessité pratique d'alléger les obligations des convertis en établissant des gradations entre les pratiques islamiques. En réalité, les prélats et les conseillers royaux hésitent entre une conception progressive de la désislamisation – exprimée par Ramírez de Haro, par exemple – et une politique de transformation générale et immédiate du mode de vie des morisques : ligne qui est représentée tant par la congrégation de la Chapelle Royale de 1526 que par l'assemblée de Madrid de 1566 et par l'évêque Esteve. Le constat de l'obstination des morisques et de leur dangerosité persistante, surtout après la révolte de Grenade de 1568-1571, fait enfin surgir une autre ligne, minoritaire, celle du retour aux signes distinctifs qui étaient obligatoires avant le baptême des musulmans : en effet, la politique d'assimilation vestimentaire, par un effet pervers, faciliterait la délinquance des morisques. C'est ce que signale en 1588 le dominicain Antonio Chacón, bibliothécaire de la Vaticane, qui s'inspire des mesures de ségrégation appliquées aux juifs dans les États pontificaux :

> Votre Majesté, avant le soulèvement à Grenade, désirant réduire les âmes de ces gens à la dévotion de la foi par un saint zèle, avec des moyens doux et humains, a ordonné qu'ils parlassent la langue commune de l'Espagne et l'apprissent afin de pouvoir être instruits et catéchisés en cette langue, et qu'au lieu de leur habit particulier, ils se vêtissent de l'habit commun des vieux chrétiens. Bien que [l'apprentissage] de la langue fût important, pour l'habit, il semble maintenant que ce soit un inconvénient car ils circulent cachés et dissimulés sans que l'on sache s'ils sont morisques ou non, si bien que personne ne prend garde à eux et à ce qu'ils font.
>
> Il faudrait vraiment que, s'ils ne reprennent pas leur habit, au moins pour qu'on les repère ils portent un signe, sur les bonnets et les chapeaux pour les hommes,

> et sur les coiffes pour les femmes, comme le portent les juifs à Rome, à Ancône et sur les autres terres de l'Église : les hommes portent des bonnets ou chapeaux jaunes et les femmes des coiffes couleur safran, et comme on les reconnaît à ce signe ils craignent de faire de mauvaises actions et les autres les observent. Bien que les morisques aient la qualité de chrétiens, ils sont aussi musulmans que ceux-là sont juifs [1].

La politique menée par les autorités, fondée sur l'injonction et la répression, nous semble liée à la conception de l'acte volontaire selon Aristote, celle qui, nous l'avons vu, sous-tend la distinction canonique entre contrainte absolue et contrainte conditionnelle. Les chrétiens sont bien conscients qu'il existe des différences entre les morisques, mais ils ne disposent pas des outils intellectuels qui leur permettraient de repérer des paliers d'acculturation, ou encore de concevoir toute la complexité d'un processus de conversion de masse qui suppose des recompositions identitaires à grande échelle et sur une longue durée. Ils sont convaincus que le fait de « dépouiller le vieil homme » relève de la seule volonté de l'individu, de son application (ou de son refus) à adopter les usages et les signes d'appartenance propres à sa nouvelle religion une fois que, par l'opération de sa raison et de son entendement, il les a compris, éventuellement incité par des punitions. D'où leur insistance sur l'instruction des morisques, et l'envahissement de leur discours par le vocabulaire de la volonté, de l'abandon ou de la conservation des anciens rites, de l'imitation des chrétiens. Ainsi, le Grenadin Pedro Guerra de Lorca, dans les *Catéchèses pour les convertis de la secte mahométane*, classe les morisques selon le double critère de la volonté d'assimilation (1re et 2e catégories) et du statut personnel (la 3e catégorie désignant les esclaves ; et la 4e, les enfants de couples mixtes). Le but de cette classification est de fournir à chacun des « malades » – puisqu'il file la métaphore médicale – le remède qui convient, la catéchèse adaptée à son cas :

> Dans la première catégorie se trouvent ceux qui, après avoir reçu le baptême, conservent ponctuellement l'habit, la langue, les noms, les cérémonies et les rites de leur secte, mais ils se proclament publiquement chrétiens ; je ne sais s'ils seront musulmans en secret. Dans la deuxième, qui est comme la chambre des convalescents, sont les malades qui ont renoncé à tous les éléments ou les préceptes extérieurs en peu de temps, et qui ont commencé à régler leur comportement, juste ou injuste, sur celui des catholiques. Dans la troisième catégorie, il faut placer tous ceux qui tirent leur origine des anciennes régions musulmanes d'Arabie ou d'Afrique, si peut-être ils conservent le souvenir de leur ancienne secte ou des

1. Lettre du P. A. Chacón à Philippe II, 22 janvier 1588 : AHN Inq., *leg.* 1791, exp. nº 2.

> cérémonies ou des rites, par tradition familiale. En dernier lieu, je placerais ceux qui sont nés d'une union mixte, c'est-à-dire d'un père converti d'origine musulmane et d'une femme vieille chrétienne : pour ceux-là, nous avons le décret qu'ils suivent la foi du parent de meilleure condition, comme ceux qui sont nés d'un père chrétien et d'une mère infidèle : cela a été décidé de toute antiquité [1].

La perception qui domine alors, chez les acteurs impliqués dans la réduction des morisques aux normes chrétiennes, est bien celle d'un attachement obstiné et général de ces derniers à la « loi de Mahomet ». Les indices de la persistance des pratiques islamiques, que les observateurs successifs repèrent sur le terrain, jettent le doute sur les résultats des campagnes d'évangélisation menées au fil du siècle. Cette représentation globalisante des morisques est reprise et renforcée par ceux qui dressent le constat d'échec de l'assimilation pour préconiser un changement de politique radical. L'auteur le plus représentatif de ce courant est sans doute le dominicain Jaime Bleda, qui généralise à l'ensemble de l'Espagne les observations qu'il a faites dans le royaume de Valence. Sa démonstration de l'urgence de l'expulsion, publiée en 1610, repose entièrement sur le postulat de l'unité des morisques dans l'apostasie :

> Donc, puisque les morisques du royaume de Valence et du reste de l'Espagne ne croient pas fermement et fidèlement dans la foi au Christ, dans laquelle, légalement, ils sont été instruits ; qu'ils n'appliquent pas leur esprit à lui obéir et qu'ils n'acceptent pas d'observer cette croyance, mais que non seulement ils doutent de la foi, mais ils sont des incroyants comme ils le montrent ouvertement concernant tous les sacrements ; et que non seulement ils ne croient pas mais sont même, manifestement, des apostats, puisqu'ils nient toute foi dans le Christ et sont entièrement revenus à leur secte, et qu'en aucun d'entre eux ne brille la lumière de la foi : il est possible, sans injustice, de les considérer comme des infidèles [2].

Dans les conditions hâtives de la conversion, en Castille comme à Valence et en Aragon, les musulmans n'ont pu se muer en chrétiens. L'Église et la Couronne prennent alors sur elles la mission d'opérer cette transformation : l'inventaire et la dénonciation des pratiques musulmanes doivent s'accompagner d'une politique volontariste d'instruction et de répression.

1. P. Guerra de Lorca, *Catecheses mystagogicæ pro advenis, seu proselytis ex secta Mahometana*, Madrid, 1586, f. 20.
2. J. Bleda, *op. cit.*, p. 27.

*L'Inquisition en première ligne*

À Grenade comme à Valence, l'application du programme d'assimilation suppose l'emploi de moyens de contrainte sur les convertis. L'Inquisition dispose, à cette fin, d'un riche arsenal de peines institué par le droit canonique : réconciliation solennelle avec l'Église lors d'une cérémonie appelée autodafé, amendes, emprisonnement, port du sanbenito (habit d'infamie imposé aux condamnés pour une certaine durée), voire confiscation des biens et mort sur le bûcher pour les plus graves délits contre la foi. La détention dans des « prisons secrètes » sans communication avec l'extérieur pendant l'instruction du procès, l'impossibilité de connaître le nom des témoins à charge, l'usage de la torture en cas de doute sur la culpabilité de l'accusé : autant d'éléments de la procédure qui font du Saint-Office une institution répressive extrêmement redoutée.

La ligne de conduite de l'Inquisition est d'abord tracée par Alonso Manrique, dans une missive adressée aux inquisiteurs des tribunaux de Castille en 1524[1]. L'Inquisiteur général y donne satisfaction aux représentants des « nouveaux convertis de la secte des musulmans », venus se plaindre d'emprisonnements d'hommes et de femmes par le Saint-Office « pour des choses fort légères ». L'argumentation des nouveaux chrétiens se fonde sur deux points. D'une part, la conversion sous les Rois Catholiques avait pour contrepartie la protection royale et des privilèges. D'autre part, elle ne devait pas entraîner de vexations inquisitoriales. Les morisques rappellent en effet qu'Adrien d'Utrecht, en tant qu'Inquisiteur général, avait donné aux inquisiteurs des consignes de modération, leur ordonnant de ne pas poursuivre ou emprisonner les convertis « pour des choses sans gravité », et de libérer les éventuels prisonniers en leur restituant leurs biens. Les convertis allèguent ensuite l'excuse de l'ignorance : eux-mêmes sont « des gens sans instruction, des artisans, et beaucoup d'entre eux sont des paysans » qui, de plus, « n'ont jamais été instruits dans les choses de notre sainte foi catholique ».

Les ordres de Manrique prennent en compte cette argumentation : désormais, les inquisiteurs ne feront emprisonner les « nouveaux chrétiens morisques » que s'ils sont informés qu'ils ont commis des actes qui relèvent légalement de l'hérésie. En cas de doute, ils enverront leurs informations à leur autorité centrale, le conseil de l'Inquisition. Enfin,

1. A. Manrique, *Auto acordado*, 28 avril 1524, dans M. Danvila y Collado, *op. cit.*, p. 89-90.

les hommes et femmes emprisonnés pour des motifs « qui ne relèvent pas ouvertement de l'hérésie » recevront une sanction équitable et clémente. Jusqu'à la fin du siècle, nous retrouverons les motifs qui inspirent cette politique de répression modérée : l'ignorance des morisques, l'insuffisant effort d'instruction. Mais le point de vue de l'Inquisiteur général demeure commandé par une perspective répressive. Il s'agit de faire le tri entre les pratiques islamiques, de distinguer entre celles qui, relevant de l'hérésie, sont passibles de poursuites inquisitoriales pour « délit de foi », et ces « choses légères » qui, n'étant pas directement liées au culte musulman, peuvent être sanctionnées avec indulgence.

Deux ans plus tard, la congrégation de la Chapelle Royale durcit la politique morisque en interdisant un ensemble de pratiques musulmanes sans les hiérarchiser et en ordonnant la fondation d'un tribunal d'Inquisition à Grenade. Très vite, pourtant, apparaît cette tension entre volonté de répression et inertie qui caractérise le règne de Charles Quint. La méthode de répression en douceur qui prévaut dans les années 1526 à 1542, tant à Grenade qu'à Valence, résulte d'un compromis précaire entre l'exigence de défense de la foi, soutenue par l'Inquisition, et la nécessaire tranquillité des États espagnols, qui suppose de ne pas indisposer l'aristocratie. En effet, Charles Quint, qui place ses vassaux de Castille et d'Aragon au service de sa politique impériale et se trouve toujours à court d'argent, voit dans les morisques une source de revenus non négligeable. Il a obtenu que le roi de France, son prisonnier, se rende à ses conditions par le traité de Madrid en janvier 1526. Cependant François I^er^ ne se considère pas lié par ses promesses, appliquant peut-être la doctrine sur les serments extorqués sous la contrainte dont nous avons vu l'exposé dans le traité de Loazes. La reprise des hostilités ne saurait tarder et Charles Quint envisage de quitter l'Espagne pour l'Italie. Dans ces conditions, après la congrégation de la Chapelle Royale, les morisques de Grenade parviennent à paralyser de fait l'action de l'Inquisition en offrant à l'Empereur, à l'occasion de son mariage, une aide d'un montant total de 90 000 ducats, payable sur huit ans[1].

La guerre reprend en effet, car, de retour en France, François I^er^ a conclut une alliance avec ceux des États italiens qui redoutent l'hégémonie de son rival. Le sac de Rome par les troupes impériales en 1527 vient ternir l'image de défenseur de l'Église de Charles Quint, mais celui-ci est le maître de l'Italie. À l'été 1529, après avoir confié le

1. R. Benítez Sánchez-Blanco, « La política de Carlos V », *op. cit.*, p. 421.

gouvernement de la Castille à l'impératrice Isabelle, il quitte l'Espagne. Son couronnement impérial à Bologne par Clément VII, le 24 février 1530, laisse espérer la paix définitive entre les princes chrétiens qui devrait permettre de réformer l'Église et de lutter contre les Turcs. La vieille espérance messianique de la libération de Jérusalem reste présente dans les desseins impériaux.

Dans le royaume de Grenade, l'application des mesures décidées par la congrégation de la Chapelle Royale se fait attendre. Le jeu politique met en présence d'une part les morisques, de l'autre l'Inquisition et Gaspar de Avalos, devenu archevêque de Grenade. Celui-ci est partisan d'une contrainte continue sur les nouveaux chrétiens, convaincu que tout relâchement entraînera le retour de ceux-ci « à leur maudite secte ». Dans la même ligne, l'Inquisition alourdit sa pression sur les « nouveaux convertis ». Les sacrifices financiers négociés par les élites morisques sont à la mesure de leur volonté de contrarier son action. Quand, en 1533, une nouvelle aide leur est demandée pour l'édification d'un palais royal dans l'Alhambra, les morisques s'engagent à donner 60 000 ducats en six ans[1]. Dans cette partie, joue en leur faveur la protection que leur accorde le marquis de Mondéjar, Luis Hurtado de Mendoza y Pacheco, qui a succédé à son père le comte de Tendilla dans la charge de capitaine général du royaume de Grenade. Si le Saint-Office reste impatient de réprimer les délits des nouveaux convertis en leur appliquant la peine de confiscation des biens, les morisques négocient pour éviter cette sanction. En 1537, l'Inquisition leur répond que la confiscation des biens et les peines pécuniaires sont prévues à la fois par le droit canonique, par les lois impériales et par les lois de Castille.

Sur la même question, Charles Quint demande l'avis d'une assemblée de dix experts qui se réunit à Tolède le 4 février 1539. Plusieurs des participants ont siégé en 1526 à la congrégation de la Chapelle Royale, notamment l'archevêque Gaspar de Avalos, García de Padilla, grand commandeur de Calatrava, et Diego de Villalar, évêque d'Almeria connu pour sa négligence à remplir ses devoirs. Le franciscain Antonio de Guevara, à présent évêque de Mondoñedo, en est également. Outre les évêques de la province de Grenade, l'assemblée compte des membres des conseils de Castille et de l'Inquisition[2]. Cette assemblée de 1539 exprime une volonté répressive accrue par rapport à la missive de 1524. Elle accorde que les édits inquisitoriaux (les listes de délits

1. *Ibid.*, p. 426.
2. *Ibid.*, p. 431.

dont l'Inquisition ordonne la dénonciation dans un certain délai dit « délai de grâce », sous peine de poursuites) sépareront plus nettement les délits relevant du judaïsme de ceux concernant l'islam. Mais elle refuse de limiter l'action de l'Inquisition à la répression des « cinq cérémonies connues de la secte des musulmans ». Les autres pratiques islamiques devront aussi faire l'objet d'enquêtes et de punitions. Elle refuse encore que l'Empereur accorde aux morisques un pardon général, sans confession préalable. Elle conseille en revanche de leur concéder un nouveau délai de grâce pour confesser leurs délits par écrit devant l'Inquisition et pour être dûment réconciliés et absouts, sans leur confisquer leurs biens ni les emprisonner. En aucun cas les nouveaux convertis ne pourront obtenir de copie des témoignages à charge avec les noms des témoins, comme ils le demandent. La confiscation des biens des condamnés pour hérésie reste en vigueur, avec des aménagements. Les seules concessions obtenues par les morisques sont l'autorisation des *zambras*, à condition qu'on n'y chante pas les louanges de Mahomet, et celle de quitter leurs sanbenitos sans paiement supplémentaire.

Les morisques ne se montrent nullement intimidés. Les requêtes qu'ils soumettent aux experts de Tolède visent clairement à restreindre le champ d'action du Saint-Office dans des domaines qui font la spécificité de cette institution : obtenir un pardon sans conditions ni confession, connaître le nom des témoins à charge, limiter la répression aux cinq piliers de l'islam, ne pas être emprisonnés en cas de doute. Ils invoquent l'excuse de l'ignorance pour disqualifier les poursuites inquisitoriales, appuyant sur le point faible de la politique morisque : les moyens consacrés à l'évangélisation[1]. Les morisques manquent cependant de soutiens politiques contre l'Inquisition. Si les seigneurs se font les complices du maintien de l'islam dans leurs domaines, ils ne sont pas pour autant décidés à affronter l'Empereur sur cette question. Les experts de Charles Quint, en restant très fermes sur les moyens d'action du Saint-Office, montrent qu'ils entendent bien faire entrer dans les faits la christianisation des morisques de Grenade.

Dans le royaume de Valence, la situation est plus complexe. La résistance des morisques à l'assimilation est fermement soutenue par la noblesse qui trouve, dans les réunions successives des Cortes, l'occasion de se faire entendre et d'obtenir de Charles Quint des concessions qui amoindrissent les pouvoirs de répression de l'Inquisition.

1. Assemblée de Tolède, 4 février et 4 mars 1539, dans A. Gallego Burin, A. Gamir Sandoval, *op. cit.*, p. 247.

Au lendemain du décret d'expulsion, les délégués des musulmans de Valence se rendent à la Cour et présentent leurs requêtes à l'Empereur : la suspension de la conversion pendant cinq ans et la permission d'embarquer à Valence, ainsi que d'autres demandes qui, si elles étaient accordées, permettraient la continuité des pratiques islamiques tout en égalisant le régime fiscal et juridique des musulmans baptisés avec celui des chrétiens. Manifestement, les alfaquis qui composent la délégation entendent résister avec force à l'unification religieuse et, en même temps, tentent d'obtenir les avantages fiscaux qui découlent de la conversion, ce qui risque de leur aliéner le soutien des seigneurs. Cette négociation débouche sur un accord appelé concorde de Tolède, signé le 6 janvier 1526.

L'Empereur ne cède pas sur l'essentiel : les deux premières demandes sont refusées. Les nouveaux convertis pourront conserver leur langue et leur vêtement pendant dix ans seulement. Le régime d'autonomie des *aljamas* est maintenu, avec le revenu des alfaquis s'ils collaborent à la conversion, et l'usage de cimetières séparés. Comme dans le royaume de Grenade, la conversion des musulmans au christianisme n'entraîne pas la destruction de leur organisation communautaire qui demeure compatible avec la structure corporative de la société. L'égalité fiscale avec les vieux chrétiens est accordée, sans plus de précisions. La concorde de Tolède est confirmée deux ans plus tard et appliquée en Catalogne et en Aragon.

Rafael Benítez Sánchez-Blanco a montré que ce texte a été mal interprété par l'historien Manuel Danvila dans les années 1880 : celui-ci y a vu que les morisques étaient dispensés de poursuites inquisitoriales pendant quarante ans, affirmation généralement reprise par l'historiographie jusqu'à nos jours[1]. À Tolède, en janvier 1526, les délégués des morisques invoquent la rapidité du baptême et l'ignorance des convertis pour présenter la demande suivante :

> Que V. S. R. veuille bien que la Sainte Inquisition ne poursuive pas ces musulmans, ni ne puisse les poursuivre pendant une durée de quarante ans, ce qui s'entend tant pour leurs biens que pour leurs personnes ; et quand il sera nécessaire de le faire, que ce soit avec l'approbation de Sa Sainteté[2].

Mais cette requête pose une question majeure : l'Inquisition peut-elle, au nom des « moyens doux », tolérer que les morisques, ces musul-

1. R. Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones*, *op. cit.*, p. 103-104.

2. A. Manrique, Lettre aux Inquisiteurs du royaume de Valence, 21 mai 1528, dans M. Danvila y Collado, *op. cit.*, p. 248-252.

mans baptisés, conservent même involontairement les usages fondés sur leur ancienne religion, alors que l'apostasie est un péché capital et un crime aux yeux de l'Église ? Dispenser les convertis de poursuites inquisitoriales revient à donner une approbation légale au maintien des pratiques musulmanes : cette demande va dans le sens du retour à l'islam qui a suivi les baptêmes de 1521, et conduit à disqualifier l'Inquisition dans sa mission essentielle de lutte contre l'hérésie. S'il y accédait, le pouvoir royal, qui vient de décréter l'expulsion des musulmans précisément pour empêcher le retour à l'islam de ceux qui sont déjà baptisés, se déjugerait. La réponse de l'Empereur et de l'Inquisiteur général est la suivante : « Que l'on observe et fasse avec eux comme on l'a fait avec les musulmans de Grenade qui ont été baptisés et sont devenus chrétiens. »[1]

Or, dans les mois qui suivent, les convertis propagent en Aragon et à Valence la rumeur « qu'on les laisserait vivre en musulmans pendant quarante ans », peut-être en considérant l'inertie de la répression contre les morisques de Grenade. Comme ils l'avaient fait entre 1521 et 1525, ils pratiquent la politique du fait accompli. Aussi Alonso Manrique éprouve-t-il le besoin d'expliquer aux vice-rois d'Aragon et de Valence, par une lettre du 30 septembre 1528, la fausseté et l'absurdité de cette rumeur :

> On ne leur a pas fait cette concession. Au contraire, on leur a répondu que l'on ferait avec eux ce que l'on avait fait avec les nouveaux convertis du royaume de Grenade, c'est-à-dire que pour les fautes légères qu'ils commettraient par inadvertance et n'étant pas des rites de la maudite secte de Mahomet, mais des fautes où ils tomberaient par une vieille habitude et non pour s'écarter de notre sainte foi ni pour observer leur secte, dans ce cas ils seraient traités avec douceur, corrigés et admonestés charitablement pour qu'ils s'en écartent, et qu'ils ne seraient pas punis de la peine ordinaire, comme on l'a fait avec ceux de Grenade[2].

Se plaçant sur un plan plus général, Manrique montre avec fermeté que la mission de l'Inquisition est totalement incompatible avec l'idée de tolérer les pratiques islamiques chez les convertis :

> L'intention de Sa Majesté et la nôtre n'était pas, et n'est pas, d'autoriser les nouveaux convertis à vivre en musulmans, ni à observer les pratiques de la secte de Mahomet, ni en public ni en secret, après qu'ils ont reçu le saint baptême. On

1. *Ibid*.
2. A. Manrique, Lettre aux vice-rois de Valence et d'Aragon, 30 septembre 1528, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. I, p. 163.

> ne pouvait pas leur accorder cette permission. Bien au contraire, s'ils commettaient de tels actes, ils seraient punis, châtiés et poursuivis selon le droit par le Saint-Office de l'Inquisition. Et si l'on ne prenait pas ces mesures, ce serait au grand détriment du service de Dieu et des âmes des nouveaux convertis, et une grande faute sur notre conscience[1].

Malgré cette mise au point, la croyance en cette exemption de poursuites inquisitoriales pendant quarante ans s'affermit au fil des années. En réalité, entre 1528 et 1542, le recul de l'Inquisition est l'œuvre de la noblesse du royaume de Valence qui défend ses intérêts économiques reposant sur l'exploitation des morisques. Non contents de refuser toute égalisation des taxes entre leurs vassaux morisques et les vieux chrétiens, les seigneurs s'opposent à la confiscation, au profit du Trésor, des biens de ceux qui ont été condamnés par l'Inquisition pour hérésie. Aux Cortes de Monzón en 1533, l'Empereur accorde que les biens ainsi confisqués reviendront aux héritiers catholiques du condamné, disposition beaucoup plus avantageuse pour les seigneurs. Quatre ans plus tard, lors d'une nouvelle réunion des Cortes, tandis que l'Inquisition est affaiblie par la quasi-disgrâce d'Alonso Manrique, les seigneurs poursuivent leur offensive contre les peines qui frapperaient les biens de leurs vassaux morisques. Cette fois, ils demandent la suspension des « peines pécunières », c'est-à-dire des amendes infligées par l'Inquisition. Ils offrent de la part des morisques une somme de 400 ducats par an pour couvrir les frais de fonctionnement du Saint- Office. Cependant les inquisiteurs sont fortement hostiles à ces exemptions qui ruinent l'arsenal de sanctions financières élaboré au fil des siècles, en droit canonique, pour décourager l'hérésie. Ils font valoir que, en exemptant les morisques des peines prévues par le droit canonique, on les encourage à ne pas devenir chrétiens.

Les seigneurs remportent une victoire complète en 1542, lorsque Charles Quint, de retour à Madrid après les Cortes de Monzón, décide qu'un délai de seize ans sera concédé aux morisques, durant lequel ils seront instruits dans la foi chrétienne et ne seront pas poursuivis par l'Inquisition[2]. L'Empereur accorde donc à ce moment cette période de sursis et d'instruction qu'il n'avait pas donnée en 1526, marquant la fin de la politique de répression modérée. On peut y voir une reculade politique devant l'insistance des Cortes du royaume de Valence. Charles Quint traverse des années difficiles. Après le succès de l'expédi-

1. *Ibid.*
2. AGS Estado, *leg.* 329-1/171 ; R. Benítez Sánchez-Blanco, *op. cit.*, p. 130-139.

tion de Tunis en 1535, la flotte lancée contre Alger l'année précédente a été balayée par les tempêtes de l'automne. Les Ottomans restent les maîtres de la Méditerranée. En Allemagne, au colloque de Ratisbonne, la tentative de conciliation avec les théologiens protestants a échoué. L'Empereur ne peut s'aliéner les barons valenciens.

La marginalisation du Saint-Office procède aussi d'un changement de stratégie radical dans le traitement des morisques. Jusqu'alors, c'est par la voie judiciaire incarnée par l'Inquisition (procédé que l'on désignera ici par l'expression de « voie inquisitoriale ») que ceux-ci étaient ramenés à l'obéissance. Dans les « causes de foi » ouvertes en cas de grave soupçon d'hérésie, le système inquisitorial combine une accusation, un procès qui peut inclure l'emprisonnement et la torture, la confession des fautes par écrit, puis des peines infligées en fonction de la qualité du délit. La politique de modération appliquée depuis la conversion des musulmans portait sur la dernière partie du parcours, la modulation des peines. Elle a échoué, car la pression des seigneurs a fait reculer les amendes et les confiscations de biens qui atteignaient les condamnés et leurs familles plus durement que les peines spirituelles. En outre, le pouvoir de dissuasion de la voie inquisitoriale s'est avéré bien faible, les morisques n'ayant pas, dans l'ensemble, renoncé aux pratiques islamiques. En 1542, cette stratégie conforme au droit canonique est encore défendue par le cardinal Juan de Tavera et par le conseil de l'Inquisition :

> Ils conseillèrent de donner aux nouveaux convertis un délai de grâce pendant lequel ils viendraient manifester les fautes qu'ils auraient commises contre notre sainte foi catholique et ce qu'ils savaient des autres personnes qui en auraient commises, en donnant leurs confessions par écrit comme l'ordonne le droit, et que si à l'avenir il commettaient des délits d'hérésie, les Inquisiteurs de Valence procéderaient contre eux en toute modération et indulgence [1].

L'Empereur se tourne alors vers ceux de ses conseillers qui préconisent une autre approche, plus pastorale que répressive. Pour convertir les morisques, on compte désormais sur le sacrement de la confession : c'est devant le tribunal de la pénitence, c'est-à-dire dans le secret du dialogue avec un confesseur, que les morisques devront avouer leurs fautes avant de recevoir l'absolution qui les ramènera, comme des brebis égarées, dans le giron de l'Église. Telle est la solution proposée par le confesseur de Charles Quint, le dominicain Pedro de Soto, par

1. AGS Estado, *leg.* 329-1/171.

l'évêque de Cartagène Juan Siliceo et par Antonio Ramírez de Haro, évêque de Ségovie :

> Ils furent d'avis de donner aux nouveaux convertis un délai de grâce pour les délits qu'ils auraient commis jusque-là, en les confessant seulement à leurs confesseurs, et en fixant un délai pour qu'ils soient instruits dans la religion chrétienne, et que pendant cet intervalle l'Inquisition ne les poursuive pas pour les délits d'hérésie qu'ils commettraient [1].

Le succès de cette nouvelle stratégie, que nous proposons d'appeler la « voie pénitentielle », dépend toutefois de la sincérité des pénitents et de leur contrition, ce sentiment de douleur d'avoir offensé Dieu, qui s'accompagne de la ferme résolution de ne plus recommencer. Pour amener les morisques à se détourner de l'islam et à prendre conscience de leurs péchés, il faut les instruire et les guider. Parmi les trois hommes qui orientent la décision de Charles Quint se trouve Antonio Ramírez de Haro, qui a pu défendre son projet d'assimilation par la persuasion.

### *La voie pénitentielle*

La campagne d'évangélisation des morisques de Valence qui s'ouvre à l'été 1543, après plusieurs mois de préparatifs, repose sur une idée simple : c'est par ignorance que les morisques demeurent dans « leurs erreurs et leurs fausses croyances ». Il est donc urgent de les instruire dans la foi chrétienne. Pour assurer la réussite du projet, il a fallu d'abord écarter l'Inquisition, dont les méthodes répressives sont incompatibles avec les nouvelles relations « de bonne volonté et d'amitié » qui doivent s'établir entre les morisques et le clergé. Il faut aussi apurer les comptes, en obtenant du pape le pardon des délits d'hérésie et d'apostasie commis auparavant. L'évêque Ramírez de Haro donne aux prédicateurs envoyés auprès des morisques des directives en ce sens. Après s'être assurés de l'accord des seigneurs et du soutien des curés, ces prédicateurs doivent expliquer la doctrine catholique de façon simple, en faisant ressortir son caractère véridique qui la rend supérieure à toutes les autres. Ils doivent montrer aussi la nécessité de s'y conformer. La polémique anti-islamique est abandonnée au profit d'un discours charitable, doux et fraternel, qui condamne « les erreurs et les vices de la secte

1. *Ibid.*

de Mahomet, sans nommer Mahomet »[1]. Les morisques doivent être traités avec bienveillance en leur qualité d'Espagnols de longue date et, pour la plupart d'entre eux, de descendants de chrétiens.

Cette campagne est un échec. L'épisode met en évidence l'inertie structurelle de l'Église, la contradiction criante entre la volonté pastorale et les blocages institutionnels. Les sommes mobilisées pour assurer le bon fonctionnement des paroisses dans les localités peuplées par les morisques (2 000 ducats pris sur les revenus de l'archevêché de Valence et 800 provenant du diocèse de Tortosa) ne permettent pas de mettre fin à la sous-dotation chronique de ces cures, incapables d'attirer un personnel de bonne qualité. Surtout, étant donné la gravité des délits commis par les convertis, il n'était pas possible de les en absoudre sans l'autorisation du pape. Or le bref pontifical qui devait accorder le pardon pour les délits antérieurs arrive trop tard (à l'automne 1545, deux ans après le début de la campagne) et avec un contenu totalement inadapté aux objectifs poursuivis. La papauté n'a pas voulu s'écarter tout à fait de la procédure prévue par le droit canonique, autorisant, pour une année seulement, un compromis entre la voie pénitentielle (confession et absolution) et l'abjuration d'« un véhément soupçon d'hérésie », rituel typique de la procédure inquisitoriale. C'est ce que signale le dominicain Tomás de Villanueva, archevêque de Valence, dans son rapport de novembre 1547 :

> Le bref qui a été concédé à l'évêque de Ségovie était limité en particulier sur deux points : le premier, que l'on ne pouvait absoudre des hérésies et apostasies commises par les nouveaux convertis sans conserver la procédure légale, sinon dans une période d'un an après le jour de concession du bref ; le second, que cette absolution ne pouvait être donnée sans que le prévenu n'abjure *de vehementi*, au moins en secret, ce qu'aucun converti ne voudra faire[2].

Un nouveau bref, émis par Paul III le 2 août 1546, accorde à Ramírez de Haro les pleins pouvoirs pour entendre les confessions des morisques et les absoudre devant les deux tribunaux, celui de l'Inquisition et celui de la pénitence, sans les punir de la confiscation des biens. Le prélat pouvait désormais donner aux morisques à la fois le pardon de leurs fautes et l'absolution de leurs péchés, sans poursuites judiciaires : c'était bien son objectif initial. Mais, en mai 1545, Ramírez de Haro est

1. A. Ramírez de Haro, Instructions aux prédicateurs, dans F. Janer, *Condición social de los moriscos* [1857], Madrid, 1987, p. 232.

2. Tomas de Villanueva, Information […], 10 novembre 1547, dans M. Danvila y Collado, *op. cit.*, p. 266-269.

tombé malade. Il quitte le royaume de Valence pour son diocèse de Ségovie quelques mois plus tard, sans avoir assuré la délégation de ses pouvoirs. Ce départ met un terme à l'entreprise d'évangélisation.

Malgré les défaillances du dispositif de conversion des morisques, Tomás de Villanueva veut encore y croire. Sa nomination en 1544 à la tête de l'archevêché a mis fin à une longue période d'absentéisme des prélats de Valence. Villanueva est un évêque réformateur, dans l'esprit du concile de Trente qui s'ouvre en 1545. Il dresse un état de la situation des morisques, dans un long mémoire daté du 10 novembre 1547 et destiné à Charles Quint, l'*Information sur les nouvelles cures et sur le collège des nouveaux convertis de la ville et du diocèse de Valence*. À le lire, le bilan de l'action pastorale en direction des morisques est loin d'être négligeable : 146 nouvelles cures ont été fondées, dotées chacune de 30 livres prises sur divers revenus de l'archevêché. Les curés sont désignés par l'évêque, ce qui en théorie est un gage de qualité du recrutement et d'indépendance par rapport aux seigneurs. Ces curés sont munis d'un règlement et d'un catéchisme qui doivent leur permettre d'instruire les « nouveaux convertis ». Dans de nombreuses localités ont été nommés des alguazils dont le rôle est de contraindre les morisques à se rendre à la messe et à vivre en chrétiens, et d'exécuter les condamnations. Pour compléter l'action des curés, des prédicateurs ont été envoyés dans les paroisses, ont enseigné la doctrine et administré des baptêmes ; toutefois leur mission n'a duré que peu de temps. À Valence, un collège pour l'instruction des enfants des morisques a été fondé, avec 30 élèves, un recteur et deux professeurs, mais l'établissement n'a pas encore trouvé sa localisation définitive. Seul point négatif, le collecteur nommé pour percevoir les fonds pour la dotation des nouvelles paroisses a été empêché de faire son travail. L'archevêque compte poursuivre l'organisation des structures d'encadrement en inspectant les nouvelles cures et leur personnel. Il recommande à la Couronne de prendre des mesures défensives telles que le désarmement des morisques et la surveillance des côtes afin de couper les communications avec Alger. Les morisques sont, de plus en plus, perçus comme des ennemis intérieurs. Il est vrai que la piraterie reste le fléau de la région : en 1545, l'attaque de Barberousse sur Mahón, dans l'île de Minorque, a conduit 6 000 chrétiens vers Alger, réduits en esclavage.

Tomás de Villanueva se situe bien dans la continuité de la politique de conversion des morisques par la voie pénitentielle, qu'avait inaugurée son ami Antonio Ramírez de Haro. La teneur des pouvoirs qu'il

s'agit d'obtenir du pape est exceptionnelle. Le commissaire spécial affecté à l'instruction des morisques devra pouvoir apprécier les moyens les plus adaptés pour les convertir, en usant tantôt du pardon, tantôt de la punition, « sans conserver la forme légale », sans être limité par la législation canonique existante. Le délai de vingt ans préconisé par Villanueva est assez long pour obtenir des résultats. Pendant ce temps, la papauté serait tenue à l'écart du traitement des morisques, comme l'Inquisition espagnole, mise sur la touche en 1542[1].

Les conseils de l'archevêque ne sont pas suivis d'effet. La période de seize ans sans poursuites inquisitoriales, accordée par Charles Quint en 1542, court jusqu'en 1558. Elle devait être l'occasion de mettre en pratique cette nouvelle stratégie pastorale préconisée par Ramírez de Haro et Villanueva. Or le processus politique retracé par Rafael Benítez Sánchez-Blanco est tout autre : non seulement l'Inquisition reste à l'écart jusqu'en 1565, mais, durant cette vingtaine d'années qui occupe la fin du règne de Charles Quint et le début de celui de Philippe II, l'action du pouvoir se résume à une succession de réunions d'experts[2].

Pourtant Fernando de Valdés, Inquisiteur général à partir de 1547 et partisan de la manière forte contre les hérétiques de toute sorte, rappelle l'Empereur à ses obligations de défenseur de la foi. Les morisques du royaume de Valence pratiquent l'islam sans aucune crainte d'être punis, étant exemptés des poursuites de l'Inquisition ; cela va à l'encontre non seulement du droit canonique, mais aussi des dispositions prises depuis les Rois Catholiques contre les convertis de l'islam et du judaïsme. La contagion menace, et déjà les morisques de Grenade et de diverses villes de Castille envoient des recours à Rome pour obtenir un traitement aussi avantageux que ceux de Valence[3].

L'assemblée de 18 experts qui se tient à Valladolid en 1548 montre de sérieuses divergences sur la marche à suivre. On trouve là les juristes, les évêques et les religieux les plus importants du gouvernement, notamment l'Inquisiteur général. Si la voie pénitentielle remporte une grande partie des suffrages, une minorité préconise le retour à la procédure répressive. Les ordres de l'Empereur restent conformes à la ligne suivie depuis 1542, avec une touche de rigueur : la conversion des morisques passe par la confession sacramentelle et l'instruction,

1. *Ibid.*, p. 137.
2. R. Benítez Sánchez-Blanco, *op. cit.*, p. 148-175.
3. AGS Estado, *leg.* 329-1/169.

mais les alfaquis et autres propagateurs de l'islam doivent être poursuivis par l'Inquisition. Trois ans plus tard, devant l'inaction des autorités, l'archevêque Villanueva revient à la charge sans pour autant proposer de solution unique. La nomination d'un commissaire pour remplacer le défunt Ramírez de Haro ou le retour à la voie inquisitoriale lui conviendraient, mais il n'est toujours pas disposé à s'occuper personnellement des morisques, étant accaparé par les devoirs de sa charge. Pendant ces tergiversations, dans le royaume de Valence, la pratique de l'islam demeure toujours bien vivante, comme a pu le constater l'inquisiteur Gregorio Miranda qui a enquêté sur le terrain en 1551. C'est à partir de ses observations que la commission de 1554 émet l'avis suivant :

> Item, [les commissaires nommés par le roi doivent] inspecter les nouveaux convertis et savoir comment ils vivent, et leur ôter leurs rites et cérémonies telles qu'elles ont été constatées par l'inquisiteur Miranda ; les contraindre à faire baptiser leurs enfants, à ne pas les circoncire ni leur donner des noms de musulmans, à se confesser, à aller à la messe et à observer les fêtes qui leur sont ordonnées par les instructions, sans leur imposer d'autres charges, et à leur faire faire tout ce que font les chrétiens ou, du moins, à faire en sorte qu'ils ne fassent pas en public [les cérémonies islamiques], en châtiant très rigoureusement les alfaquis, les prédicateurs, les circonciseurs et les autres, qui viennent d'Alger et d'ailleurs, de Grenade, de Castille et d'Aragon [1].

La commission qui se tient à Valence en 1554, la deuxième réunion d'experts qui marque cette période, est plus restreinte que l'assemblée de Valladolid de 1548, et plus proche du terrain. Y siègent le duc de Maqueda en sa qualité de vice-roi, l'archevêque de Valence Tomás de Villanueva, l'évêque de Tortosa Fernando de Loazes (l'ancien procureur inquisitorial qui, en 1525, avait démontré la validité des conversions forcées) et Gregorio Miranda, toujours inquisiteur de Valence. Ils tirent d'abord les leçons des dix années précédentes. Ramírez de Haro n'a pu conduire l'inspection des localités morisques, or ce travail sur le terrain doit être le moyen privilégié de la « réformation » des nouveaux chrétiens. Il faudrait donc y affecter plusieurs commissaires délégués par le roi et par le pape. À l'aide des informations collectées par l'inquisiteur Miranda, il sera possible d'affiner le traitement des morisques en combinant réconciliation et répression. Les fautes passées seront pardon-

1. G. Miranda, Mémoire, publié dans R. Benítez Sánchez-Blanco, « El arzobispo Tomás de Villanueva y los moriscos valencianos : juntas, memoriales y mixtificaciones », *Política, religión e inquisición en la España moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, P. Fernández Albaladejo, J. Martinez Millan, V. Pinto Crespo éd., Madrid, 1996, p. 120.

nées. Les suivantes seront punies par des amendes, car il faut avant tout attirer les nouveaux chrétiens vers l'assistance à la messe et la pratique de la confession. Mais les alfaquis, prédicateurs et circonciseurs seront pourchassés. L'éradication de l'islam doit être conduite en confisquant les Corans, en supprimant les mosquées, en sévissant contre les noms arabes. La ligne générale demeure donc celle de la douceur (voie pénitentielle pour la masse de la population morisque), couplée avec une répression ciblée (châtiment inquisitorial pour les élites religieuses). Cependant, la commission de Valence veut inscrire sa nouvelle campagne d'instruction et de réconciliation dans un délai de quatre ans, après quoi les morisques devront repasser sous la juridiction de l'Inquisition. Avec cette dernière demande au roi, les experts programment bien la fin de ce « moyen doux » qu'est la réconciliation par la confession, et le retour à la répression judiciaire de l'islam dans le royaume de Valence.

Les recommandations de la commission sont envoyées aux Pays-Bas, où Charles Quint prépare sa succession et où son fils le prince Philippe, marié à la reine d'Angleterre Marie Tudor, séjourne épisodiquement. Elles restent lettre morte[1]. Une fois encore, le travail d'expertise des hommes qui forment l'armature administrative de la monarchie espagnole n'est pas relayé par la décision politique qui en permettrait la mise en œuvre. Faut-il y voir le signe d'un désintérêt de l'Empereur vieillissant, malade et désillusionné par ses échecs face aux protestants d'Allemagne, à l'égard de ces morisques de Valence dont il avait lui-même, après l'éclatante victoire de Pavie, décidé le baptême ? Les débats sur les morisques de Grenade, qui agitent les milieux gouvernementaux dans les années 1540 et qui montrent de puissants désaccords entre les conseillers de l'Empereur, peuvent avoir conforté Charles Quint dans un attentisme qui lui permettait tout de même de maintenir la tranquillité dans ses territoires d'Espagne, tout en lui apportant des ressources supplémentaires.

Dans le royaume de Grenade, l'Inquisition a conservé sa juridiction sur les morisques. Nous avons vu plus haut que, malgré les tentatives de ces derniers pour restreindre l'action du Saint-Office, l'assemblée de Tolède de 1539 n'avait pas consenti de concessions dans ce domaine : la répression judiciaire demeurait le moyen essentiel de parvenir à la christianisation des morisques. Or cette ligne est remise en question dans les années 1543-1544, alors que, dans le royaume de Valence, l'Inquisition

1. R. Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones*, *op. cit.*, p. 175.

a été mise à l'écart sous la pression des seigneurs. L'Empereur décide d'obtenir des morisques des sommes plus importantes, pour prix d'un traitement plus avantageux, et il confie cette négociation à son secrétaire d'État Francisco de los Cobos qui, depuis une dizaine d'années, s'occupe des affaires d'Espagne et d'Italie. Cette décision lance un débat entre le marquis de Mondéjar, capitaine général, et l'Inquisition, par l'intermédiaire du secrétaire Cobos[1]. La question, déjà rebattue, est de savoir quels sont les moyens les plus appropriés pour conduire les nouveaux chrétiens à se détourner définitivement de l'islam. Les positions divergentes ont tout loisir de s'exprimer dans un jeu de répliques qui vise à éclairer l'Empereur en tant que seul responsable, devant Dieu, du choix qu'il pourrait faire de soustraire les morisques à l'emprise de l'Inquisition contre une compensation financière. Sa conscience est pleinement engagée ici encore, comme elle l'a été à chaque fois qu'il s'est agi des intérêts de la foi catholique.

Le conseil de l'Inquisition reste attaché à la ligne de répression en douceur qui a prévalu jusqu'alors. Les délinquants doivent être réconciliés avec l'Église selon les formes en usage : seule la confession complète de leurs fautes, par écrit, devant un inquisiteur, pourra leur valoir la rémission de leurs péchés. L'idée de leur accorder un délai de vingt-cinq ou trente ans sans confiscation de biens, même s'ils commettent des délits d'hérésie ou d'apostasie, inspire à l'Inquisition les plus fortes réticences : non seulement ce serait enfreindre le droit canonique, mais surtout « la conséquence serait qu'eux et tous leurs enfants commettraient ces délits et se conduiraient en musulmans, s'ils étaient sûrs de conserver leur vie et leurs biens »[2].

Le marquis de Mondéjar attaque cette politique de répression judiciaire avec des arguments inspirés par le souci de l'ordre public. Son postulat est le suivant : convertis par force et privés d'instruction chrétienne, les morisques sont pratiquement tous coupables, pour autant qu'on le sache. Mais, démontre-t-il, la voie inquisitoriale est sans issue. Appliquée à l'ensemble de cette population, elle conduirait à la destruction générale du royaume ; d'ailleurs, ceux qui ont déjà été punis n'en ont été que renforcés dans leur obstination. Dans le contexte de la menace turque, criminaliser les fautifs ne peut que les conduire à

1. Sur cet épisode, voir R. Benítez Sánchez-Blanco, « La politica de Carlos V », *op. cit.*, p. 432-440.

2. Conseil de l'Inquisition, Première réponse aux points de la lettre de S.M. sur les morisques de Grenade, s.d., dans A. Gallego Burin et A. Gamir Sandoval, *op. cit.*, p. 251.

la révolte. De plus, les morisques sont insensibles à la valeur réconciliatrice de la procédure inquisitoriale : ils pensent qu'on leur arrache leur confession pour conserver des preuves contre eux et les traiter en relaps en cas de récidive. Entachés d'infamie par ce passage devant le Saint-Office, ils ne peuvent contracter de mariages avec les familles de vieux chrétiens. Ayant fait l'inventaire de tous ces inconvénients, le marquis souligne que la répression n'est pas une fin en soi, qu'elle doit avoir une valeur exemplaire, viser à corriger les fautifs et à mieux disposer les autres à recevoir l'instruction chrétienne. C'est finalement la voie pénitentielle qu'il propose :

> Il semble qu'il serait bien qu'ils fussent pardonnés en se confessant seulement à leurs confesseurs, qui les absoudraient et leur imposeraient de salutaires pénitences. Dieu, dans sa miséricorde, pardonnerait à ceux qui se repentiraient sincèrement. Quant aux autres, on peut croire que, s'ils persévèrent dans leurs erreurs, ils seraient punis par la suite. Le pardon, pour le moment, serait plus une sorte de tolérance, une façon de dissimuler ce qu'on ne sait pas avec certitude, parce que l'on n'a pas de certitude ni de renseignements sur les fautes commises, mais plutôt des soupçons. Et, si nécessaire, on pourrait obtenir pour cela une permission du Saint-Père [1].

La question de la confiscation des biens est liée à la précédente. Le conseil de l'Inquisition demeure attaché à cette peine canonique classique et n'accepte, en fin de compte, qu'une demi-concession : la moitié des biens des condamnés pourra être laissée à leurs héritiers catholiques, pour inciter les enfants des morisques à se conduire en chrétiens. Le marquis met en évidence les effets négatifs de ces confiscations. Elles alimentent l'idée que la répression vise en réalité à s'emparer des biens des intéressés. Elles paralysent la vie économique du royaume en raison des nombreux litiges concernant des biens loués, puis confisqués. Elles freinent les mariages mixtes parce que les patrimoines des nouveaux chrétiens sont fragilisés. Enfin, dans un système d'impôt par répartition, elles diminuent le nombre des contribuables solvables et font peser les charges sur les biens de ceux qui n'ont pas été condamnés. Pour autant, Mondéjar, en homme de guerre, ne recule pas devant les peines qui pourraient servir d'alternative à la confiscation des biens, comme le bûcher, l'exil, les galères, la prison perpétuelle, le sanbenito ou le fouet.

Le dernier point du débat concerne le champ de la répression. L'assemblée de Tolède avait refusé de limiter son action aux cinq piliers

1. Avis du conseil de l'Inquisition et remarques du marquis de Mondéjar, dans A. Gallego Burin, A. Gamir Sandoval, *op. cit.*, p. 254.

de l'islam. Mondéjar, dressant le constat d'échec de la politique suivie depuis la conversion initiale des musulmans, propose de revoir toute la conception de l'acculturation qui fait du baptême un alignement sur le mode de vie des vieux chrétiens. Il faut distinguer les rites religieux et les « coutumes », et dépénaliser les secondes qui sont constitutives d'une culture héritée et transmise sur la longue durée. La solution se trouve à long terme, dans l'absorption progressive de l'héritage culturel musulman dans la culture chrétienne majoritaire :

> En outre, les coutumes de chaque nation sont nombreuses, et celles des musulmans aussi, et il est très difficile, voire impossible de les déraciner et de les faire oublier totalement. Il semble donc qu'il serait préférable de ne pas se fixer sur les quelques coutumes qui sont mentionnées dans les édits [de l'Inquisition], en leur faisant comprendre que, si on ne les punit pas pour cela, c'est parce qu'il s'agit de coutumes et non de rites religieux, sauf quand il est évident qu'on les observe dans une mauvaise intention : dans ce cas, il ne faut pas manquer de les punir, bien qu'il ne s'agisse pas de cérémonies ni de rites. […] Dans l'Église primitive, voyant à quel point il était difficile d'ôter leurs coutumes aux païens, non seulement on les leur a laissées, mais on a toléré plusieurs choses qui, manifestement, paraissaient être des rites païens, qui avec le temps sont devenues des rites chrétiens et qui, à présent, sont considérées comme bonnes et catholiques, et que l'Église accepte pour telles [1].

La distinction entre rites et coutumes place Mondéjar sur la même ligne que Ramírez de Haro : il s'agit de focaliser la répression sur les pratiques cultuelles en tolérant les habitudes culturelles. Mais, comme le suggère l'évocation de la conversion des païens, Mondéjar ne table pas seulement sur l'affaiblissement progressif, puis la disparition de l'islam au fil des générations. On peut aussi comprendre que des coutumes d'origine islamique auraient un droit de survie, mais coupées de leur fonction antérieure qui était de marquer l'appartenance des individus à la communauté des croyants musulmans.

L'Inquisition n'entre pas dans cette réflexion sur les implications culturelles de la conversion. Le débat se poursuit jusqu'en février 1544, où Charles Quint tranche définitivement. Il accepte d'accorder aux morisques le pardon de leurs fautes passées sans confession préalable, de suspendre les confiscations de biens pendant vingt-cinq ou trente ans et de mieux cerner, dans les édits, les délits relevant de l'islam. Les protestations du Saint-Office contre le passage de la voie inquisitoriale à la voie pénitentielle, et contre une politique de réconciliation qui ne présentait

1. *Ibid.*, p. 256.

à ses yeux aucune chance de succès, ont été inutiles. Mais la papauté tarde une fois encore à envoyer le bref nécessaire. Quant aux morisques, ils offrent un paiement de 40 000 ducats étalé de 1544 à 1547 : on est loin des 120 000 ducats évoqués au début de la négociation.

Dans les années suivantes, l'absence simultanée de l'Empereur et du prince Philippe ainsi que la disparition du secrétaire Cobos et du cardinal Tavera empêchent de mettre en œuvre la décision prise en 1544. La résistance du Saint-Office lui a permis de conserver sa juridiction sur les morisques du royaume de Grenade, mais il conserve une rancune durable envers les grands seigneurs qui occupent la charge de gouverneurs de Grenade. Dans les années 1550, les tensions restent vives entre l'Inquisition de Grenade et Iñigo López de Mendoza, 3^e^ marquis de Mondéjar, qui a succédé à son père dans la charge de capitaine général du royaume de Grenade.

### *Impatience et durcissement*

Passé le milieu du siècle, une nouvelle génération accède aux responsabilités. L'abdication de Charles Quint, qui, à Bruxelles, en janvier 1556, a renoncé à ses possessions espagnoles en faveur de son fils, est emblématique de ce changement, même si Philippe II conserve une partie du personnel politique de son père. Quant aux morisques, les moins de 25 ans (à Valence) ou même les moins de 50 ans (à Grenade) n'ont pas connu la conversion de masse. Baptisés en principe dès la naissance, ils paraissent pourtant ancrés dans une résistance à la christianisation qui va de pair avec une pratique de l'islam plus ou moins dissimulée, et qui s'exprime aussi par des réjouissances collectives lors des victoires turques ou barbaresques. Le passage des années exaspère les attentes des hommes d'Église et d'État à l'égard de ceux que l'on désigne encore comme des « nouveaux convertis » et dont l'assimilation semble toujours différée. Conseillers royaux et prélats semblent partagés entre la colère et le découragement. Pour aller de l'avant, ils s'efforcent d'analyser les facteurs qui ont freiné ou empêché l'évangélisation. Le mémoire de Jerónimo Corella, consacré à la situation des morisques de Valence et rédigé au début des années 1580, présente un exemple de cette démarche :

> Premièrement, il est nécessaire au plus haut point que ceux qui sont chargés de cette conversion se persuadent qu'elle n'est pas impossible, moralement, car notre sainte loi est si forte, et la miséricorde du Seigneur est si grande, que partout où

> elle a été prêchée comme il le fallait, avec la faveur divine, elle a touché les cœurs des hérétiques, des païens et des apostats, comme on le voit de nos jours en de nombreux pays, et même dans ce royaume on en a fait l'expérience chez les morisques : quand des personnes pieuses leur ont prêché de façon adéquate, on a vu beaucoup d'effet en peu d'années.
>
> Mais tout a été gâché car on n'a pas employé les moyens qu'il fallait [...] car, alors que le mal était dans le cœur, on a appliqué tous les remèdes à l'extérieur de sorte que la tumeur s'est enfoncée plus à l'intérieur : on voit bien qu'ils ne changeront pas en les forçant à aller à la messe ou à d'autres choses extérieures. Au contraire, ils s'endurcissent et s'irritent davantage, et parlent parfois de rébellion, ce qui n'est pas étonnant, car, au lieu de faire un acte au service de Dieu en allant à la messe, ils y commettent de très graves sacrilèges parce qu'ils sont demeurés dans leur infidélité[1].

L'analyse des échecs de la christianisation s'accompagne d'une reconstruction tendancieuse du passé, car, avec le temps, le souvenir de l'époque des conversions initiales s'est brouillé. C'est ainsi que s'est fixée dans les esprits, même dans l'entourage royal, la croyance en cette dispense de poursuites inquisitoriales pendant quarante ans, que la concorde de Tolède de 1526 n'avait pourtant jamais accordée. La propagation de ce « mythe des quarante ans », selon l'expression de Rafael Benítez Sánchez-Blanco, peut être suivie dans la correspondance des conseillers royaux. Ainsi, un accord conclu par l'Inquisition avec les morisques de Valence au nom du roi Philippe II en 1571, et appelé lui aussi « concorde de Tolède », rappelle que Charles Quint a voulu la conversion des musulmans de la couronne d'Aragon et leur a accordé cette dispense :

> Et par une concession et faveur particulière, il a été décidé que pendant une durée de quarante ans, le Saint-Office ne poursuivrait pas ceux qui se convertiraient à notre sainte foi, ni dans leurs personnes ni dans leurs biens[2].

À son tour, Corella mentionne cette exemption de quarante ans qui a désormais acquis le statut de vérité historique :

> En 1525, l'empereur Charles a ordonné par un édit public que tous les musulmans de ces royaumes sortent d'Espagne d'ici un mois s'ils ne voulaient pas se faire chrétiens. Comme il leur était pénible de partir, les *aljamas* envoyèrent douze musulmans à Sa Majesté pour obtenir la prolongation de ce délai en disant qu'ils

1. J. Corella, *Algunos medios que podrian aprovechar para la conversión de los moriscos de Valencia*, Biblióteca Nacional de España, Madrid (désormais BNE), ms. 11262/11, f. 1, et P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 493-499, avec une erreur de datation, d'attribution et de transcription.

2. Philippe II, Concorde, 12 octobre 1571, dans M. Danvila y Collado, *op. cit.*, p. 279-285.

se convertiraient, à condition que pendant quarante ans ils n'aient rien à voir avec l'Inquisition, ce qui leur a été accordé par l'Inquisiteur général don Alonso Manrique, archevêque de Séville [1].

En 1583, le mémoire de Corella est étudié par les membres du conseil de l'Inquisition qui y répondent point par point. La dispense des quarante années leur inspire d'amers regrets, si bien qu'ils signalent les effets pervers d'une mesure qui, en réalité, n'a jamais été prise :

Si l'on n'avait pas donné à ces morisques les quarante années de grâce à l'époque de leur conversion pour que l'Inquisition ne connaisse pas de leurs délits d'hérésie et d'apostasie, cette mauvaise secte n'aurait pas duré aussi longtemps et l'on en aurait éteint une grande partie. Et même si sur le moment cette mesure a semblé juste, l'expérience montre bien l'inconvénient qu'elle a eu, et si les juifs, quand ils se sont convertis, avaient eu le même délai que les morisques, cela aurait été pareil [2].

Peu après, le conseil de l'Inquisition envoie aux inquisiteurs de Valence le mémoire de Corella, suivi de leurs commentaires. Ceux-ci prennent bonne note de cette dispense de quarante ans qui n'est étayée par aucune archive du tribunal – et pour cause :

Nous avons compris qu'en 1526, le P. Antonio de Guevara est venu dans cette ville à l'époque de la conversion des nouveaux chrétiens et qu'alors ont commencé les quarante ans durant lesquels l'Inquisition n'a pas connu de leurs délits, bien que là-dessus il n'y a pas de papiers dans ce Saint-Office [3].

Sous Philippe II, le rappel insistant de cette dispense tend à montrer avec quelle bienveillance les nouveaux convertis ont été traités après leur baptême, et quels efforts ont été consentis pour les instruire dans la foi. Leur obstination n'a pas d'excuse. Il est donc grand temps d'abandonner des « moyens doux » qui n'ont rien donné et de laisser à l'Inquisition toute latitude pour condamner les morisques à la prison à perpétuité, aux galères ou au bûcher [4]. C'est ce qui ressort aussi de la délibération de la Commission pour l'instruction des nouveaux convertis, une réunion d'experts au service du roi, dans sa séance du 20 mai 1595 : les partisans de la répression

1. J. Corella, *op. cit.*, f. 1 v.
2. Lettre du conseil de l'Inquisition aux Inquisiteurs de Valence, 15 janvier 1583, AHN Inq., *leg*. 1791, exp. nº 3.
3. Lettre des Inquisiteurs de Valence au conseil de l'Inquisition, 26 février 1583, AHN Inq., *leg*. 1791, exp. nº 3.
4. *Ibid*.

rappellent encore ce fameux délai de quarante ans sans poursuites inquisitoriales[1].

L'impatience des autorités est inséparable du contexte d'affrontements entre catholiques et protestants en Europe, et entre chrétiens et musulmans sur les frontières de la chrétienté. Le début du règne de Philippe II est marqué par les grands autodafés célébrés à Valladolid et à Séville en 1559. L'élimination physique de clercs, de lettrés et de femmes condamnés pour luthéranisme doit dissuader les sujets du roi de toute dissidence en matière de foi. Elle est complétée par la publication, la même année, d'un Index des livres interdits, le troisième qui ait été élaboré par l'Inquisition espagnole et le plus complet jusqu'à celui de 1583 : ici, ce sont les nouveaux courants spirituels qui sont visés[2]. En 1559 encore, l'arrestation, sous l'accusation d'hérésie, de l'éminent théologien dominicain Bartolomé de Carranza, qui avait participé au concile de Trente et qui, devenu archevêque de Tolède et primat d'Espagne, avait assisté Charles Quint dans ses derniers instants, vient montrer que personne n'est à l'abri des poursuites[3].

Dans ce climat d'offensive contre l'hérésie, l'Inquisition de Valence montre d'abord son impatience de retrouver sa juridiction sur les « nouveaux convertis » du royaume en condamnant, lors d'un autodafé célébré le 14 mars 1557, 49 morisques d'Aragon et de Catalogne, des étrangers qui n'étaient pas inclus dans le délai accordé aux Cortes de 1543. En 1563, les autorités mènent à bien le désarmement des morisques toujours soupçonnés de complicité avec les pirates d'Alger. Les Cortes, la même année, réclament encore des efforts supplémentaires pour l'instruction des morisques, le fonctionnement des paroisses et la punition des alfaquis, dans la ligne suivie depuis les années 1540. Mais sur l'intervention directe de Philippe II, au début de 1565, l'abandon de la voie pénitentielle est décidé. C'est désormais l'inquisiteur Gregorio Miranda, qui, en qualité de commissaire envoyé par le Saint-Office, doit recevoir devant notaire les confessions des « nouveaux convertis ».

L'Inquisition de Valence récupère ainsi sa faculté de réprimer les délits d'hérésie commis par les morisques[4]. Elle en use énergiquement dans les années suivantes. L'autodafé du 6 juillet 1567, à Valence,

1. Commission pour l'instruction des nouveaux convertis, consulte du 20 mai 1595, BNE, ms. 10388, f. 107 v.
2. V. Pinto Crespo, *Inquisición y control ideologico en la España del siglo XVI*, Madrid, 1983.
3. J. I. Tellechea Idigoras, *El arzobispo Carranza : « Tiempos recios »*, Salamanque, 2004.
4. R. Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones*, *op. cit.*, p. 195.

présente 61 condamnés, en majorité des morisques du royaume ; quatre d'entre eux, dont un alfaqui, sont livrés au bras séculier qui leur applique la peine capitale. À cette occasion, l'Inquisition repousse les demandes formulées par l'archevêque de Valence Fernando de Loazes, que les morisques du royaume n'apparaissent pas lors de la cérémonie. Loazes arrive alors au terme d'une brillante carrière qui l'a vu archevêque de Tarragone en 1560, puis de Valence en 1567, avec le titre prestigieux de Patriarche d'Antioche. Il meurt en février de l'année suivante. Son itinéraire, marqué par les fluctuations de la politique royale à l'égard des morisques pendant un demi-siècle, l'aura placé dans des positions institutionnelles contrastées : au rigoureux procureur inquisitorial qui prônait la répression contre les musulmans fraîchement baptisés a succédé le vieux prélat instruit par l'expérience des résistances du corps social et attaché, avant tout, au maintien de la paix civile.

Par ailleurs, les décisions prises en 1565 prévoyaient une campagne d'instruction des morisques. Elle ne commence qu'au printemps 1568. Mais, à l'évêque de Tortosa Martín de Cordoba venu les endoctriner, les morisques de Vall de Uxó répondent en contestant leur qualité de chrétiens[1]. Après cet incident, la campagne d'instruction doit, selon les ordres du roi, se poursuivre sous la protection du Saint-Office et avec la collaboration des seigneurs. L'autodafé de juin 1568 montre au public 50 condamnés morisques, dont 10 Valenciens qui sont des alfaquis. Ce petit nombre de condamnés locaux apparaît comme un signe de modération de l'Inquisition[2].

Le royaume de Grenade sent lui aussi souffler le vent de la reconquête catholique. En 1566, le concile réuni par l'archevêque Pedro Guerrero pour organiser l'application des décrets du concile de Trente dans les diocèses de la province (Grenade, Malaga, Almeria et Guadix) renoue avec l'interdiction des usages et des pratiques morisques. Le texte de référence dans ce domaine est le décret de la congrégation de la Chapelle Royale de 1526. La même année, une commission de théologiens, de juristes et d'hommes de guerre (parmi lesquels le duc d'Albe) siège à Madrid sous l'autorité du cardinal Diego de Espinosa, président du conseil de Castille et l'un des artisans de la politique religieuse de Philippe II, une politique de réaffirmation de

1. L. Peñarroja Torrejon, *Moriscos y repobladores en el reino de Valencia : la Vall d'Uxó, 1525-1625*, Valence, 1984, vol. II, p. 577-620.
2. R. Benítez Sánchez-Blanco, *op. cit.*, p. 218-220.

l'orthodoxie catholique[1]. Cette commission de Madrid suit les traces du concile provincial de Grenade : il s'agit d'appliquer sans plus tarder la législation antérieure portant sur la langue arabe, les noms musulmans, les vêtements, le henné, les *zambras* et *leïlas*. La liste des interdictions est promulguée dans une pragmatique royale, le 1er décembre 1567.

Pour les morisques de Grenade, ces mesures s'ajoutent aux confiscations de terres et de maisons qui les ont frappés lors de la révision des titres de propriété conduite à partir de 1558. Elles attisent une colère déjà très vive contre le clergé et les administrateurs du royaume. La supplique présentée pour leur défense par l'un de leurs notables, Francisco Nuñez Muley, reste sans effet sur le président de la Chancellerie, l'inflexible Pedro Deza qui est chargé d'exécuter la politique royale. Les avertissements du marquis de Mondéjar, conscient que dans l'état d'agitation des morisques toute politique punitive comporte un risque immédiat pour l'ordre public, ne sont pas plus entendus par le cardinal Espinosa.

La révolte des morisques du royaume de Grenade, qui commence à la veille de Noël 1568 et s'éteint au printemps 1571, est une guerre sans pitié[2]. Elle rejoue le vieil antagonisme entre musulmans et chrétiens, la haine des morisques étant alimentée par la mémoire de la conversion forcée, par la répression de leurs pratiques religieuses et de leur mode de vie, et par les exactions des vieux chrétiens. L'historien et ethnographe Julio Caro Baroja a mis en évidence le caractère antichrétien de la révolte qui s'est traduit par le meurtre des prêtres et des religieux, la profanation des lieux de culte, les sacrilèges et les parodies de rites catholiques, les destructions iconoclastes, toute une violence libératrice de la haine accumulée contre la société dominante[3]. Pourtant, si la « culture de l'antagonisme » qui ressurgit ici relève de la longue histoire des relations entre islam et chrétienté, le répertoire des gestes de profanation semble proche de celui qu'emploient les contemporains des morisques de Grenade, les huguenots français durant la première guerre de Religion ou les calvinistes des Pays-Bas pendant l'été iconoclaste de 1566[4]. De son côté, la soldatesque royale fait la guerre « à l'italienne » : champs, troupeaux et maisons sont systémati-

1. J. Martínez Millán, « En busca de la ortodoxia : el inquisidor général Diego de Espinosa », *La corte de Felipe II*, J. Martínez Millán dir., Madrid, 1994, p. 189-228.

2. A. Domínguez Ortiz et B. Vincent, *op. cit.*, p. 35-56.

3. J. Caro Baroja, *op. cit.*, p. 175-201.

4. Voir G. Poumarède, *Pour en finir avec la croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, 2004, p. 50-78.

quement saccagés ou pillés tandis que les morisques capturés, femmes et enfants inclus, sont vendus comme esclaves sur le marché de Grenade, bientôt saturé, ou ailleurs[1].

Les forces du marquis de Mondéjar sont d'abord très éprouvées par les opérations de guérilla conduites par les rebelles dans les montagnes de l'Alpujarra. Cependant, le capitaine général est surtout affaibli par l'inimitié du président Pedro Deza, qui refuse toute perspective de pardon pour les vaincus. Profitant de ces divisions et du relâchement des troupes, la rébellion gagne du terrain. Commencée avec 4 000 hommes, elle en compte environ 30 000 au plus fort de la guerre. Philippe II envoie à Grenade en avril 1569 son demi-frère don Juan d'Autriche, à la tête des *tercios*, des troupes d'élite. Au début de 1570, le rapport des forces bascule en faveur de l'armée royale qui emploie quelque 20 000 hommes.

Afin d'affaiblir la rébellion, les autorités déplacent les habitants de diverses localités en fonction de considérations militaires. Puis, en novembre 1570, est mise en œuvre l'expulsion générale des morisques du royaume de Grenade, mesure discutée depuis plusieurs années et décidée au printemps précédent. En plein hiver, environ 50 000 personnes sont acheminées vers l'Andalousie occidentale, l'Estrémadure et la Castille, jusqu'à Tolède et Valladolid. Par cette dispersion des morisques, Philippe II espère anéantir de façon définitive le foyer de résistance à la christianisation qu'était Grenade. En mars 1571 est créée une Commission pour le repeuplement de Grenade, chargée d'inventorier et d'acquérir les terrains appartenant aux morisques pour les redistribuer à des colons venus du nord de l'Espagne[2]. Malgré le décret d'expulsion des morisques de Grenade de février 1571 et divers décrets similaires jusqu'en janvier 1581, les autorités recensent encore, en 1580, 8 698 morisques dont la moitié, il est vrai, sont des esclaves. Leur nombre tend à augmenter durant les années qui suivent la fin de la révolte. Une ultime expulsion est organisée à l'été 1585, pour 404 Grenadins déplacés vers l'Estrémadure[3].

Le soulèvement des morisques du royaume de Grenade conclut tragiquement la période commencée avec la congrégation de la Chapelle Royale en 1526. Il a des conséquences cruciales pour l'ensemble

1. A. Martín Casares, *La esclavitud en la Granada del siglo XVI : género, raza y religión*, Grenade, 2000.

2. M. Barrios Aguilera, M. M. Biriel Salcedo, *La repoblación del reino de Granada después de la expulsión de los Moriscos*, Grenade, 1986.

3. A. Domínguez Ortiz, B. Vincent, *op. cit.*, p. 68-69.

des morisques d'Espagne. D'une part, les déplacements de population de 1570-1571 modifient radicalement la répartition des morisques sur les territoires de Philippe II. La première scène de la politique morisque, Grenade, est éclipsée désormais par la seconde, le royaume de Valence. C'est maintenant là que se situe la région de peuplement morisque la plus dense et la plus surveillée par les autorités. S'y ajoutent les morisques du royaume d'Aragon, proches de la frontière française et dont on craint les accointances avec les huguenots. D'autre part, la révolte appelle sans conteste une révision de la politique morisque. Les hommes d'Église et conseillers royaux multiplient les mémoires, avis et conseils dans les décennies suivantes pour analyser les causes de l'échec et proposer des solutions. Les « moyens doux » semblent avoir échoué, et certains « moyens rigoureux » également. La véhémence des débats est d'autant plus grande que, depuis les années 1540 environ, une partie des élites exprime des critiques sur les conditions de la conversion des musulmans. Religieux, évêques, barons et historiens élaborent ainsi diverses versions de l'histoire de la conversion, C'est cette mémoire de l'événement qui nous occupera dans le chapitre suivant.

# VII

# *Voix critiques*

*Des Rois « zélateurs de la foi »*

Derrière les hésitations de la politique morisque de Charles Quint, derrière le choix difficile entre la répression de l'apostasie par l'Inquisition et la réconciliation par la confession, derrière l'affrontement des hommes de gouvernement, des factions en rivalité pour le pouvoir, des prélats et des grands seigneurs, pointe le malaise qui saisit, au fil des années, un nombre croissant d'acteurs ou de témoins de cette histoire.

Sur les réticences des élites chrétiennes lors de la conversion des musulmans de Grenade, nous n'avons que peu d'indications. Pietro Martire D'Anghiera, qui commente l'événement en juillet 1500, exprime un scepticisme qui n'est pas pour autant une critique de la politique royale[1]. Alvar Gómez de Castro, bien informé mais largement postérieur aux événements, évoque des réactions de réprobation, dans l'entourage royal, envers la politique coercitive suivie par Cisneros à la fin de 1499 ; il ne nomme pas les auteurs de ces critiques[2]. Jaime Bleda, un siècle après la conversion, signale que le dominicain Tomás de Torquemada (qui fut confesseur de la reine Isabelle, Inquisiteur général et l'artisan de l'expulsion des juifs) s'était montré défavorable à l'usage de la force pour conduire les musulmans au baptême ; mais il ne donne pas plus de détails sur un éventuel groupe d'opposants[3]. Il ne semble pas

1. P. M. D'Anghiera, Lettre au cardinal de Santa Croce, 16 juillet 1500, dans *Epistolario*, *op. cit.*, p. 409.

2. A. Gómez de Castro, *op. cit.*, f. 31-32.

3. J. Bleda, *Coronica de los moros de España*, Valence, 2001, p. 626 *b*.

que la première vague de conversions ait suscité de malaise durable dans l'entourage des Rois Catholiques, tant ces derniers soutiennent l'entreprise de toute leur autorité. C'est ce qui permet à Gómez de Castro de conclure son récit de l'épisode en ces termes : « La victoire apaisa les esprits de ceux qui s'opposaient à Jiménez [de Cisneros]. Ils abandonnèrent leurs plaintes au sujet des musulmans convertis par la force. »[1]

Les premiers récits de la conversion des musulmans témoignent d'ailleurs du succès des Rois. Andrés Bernáldez, curé de Palacios, dans la région de Séville, consacre à l'événement un passage de son *Histoire des Rois Catholiques* rédigée sous la régence de Ferdinand, après la mort d'Isabelle en 1504[2]. Il montre que le roi et les deux archevêques Talavera et Cisneros se sont associés pour mettre en œuvre une christianisation amplement justifiée par les exactions des musulmans puis par leur soulèvement :

> [Le roi] revint à Grenade et fit en sorte que la sainte foi et le baptême fussent prêchés aux musulmans et qu'ils fussent convertis par la connaissance et le raisonnement, et qu'on leur fît savoir que sa volonté et celle de la Reine était que tous fussent chrétiens, car il n'y avait de salut pour l'âme en aucune autre loi sinon en celle de Jésus-Christ. Après avoir établi cela, il retourna à Séville. Puis, quelques jours plus tard, les archevêques et le clergé de Grenade convertirent la ville. Ils baptisèrent plus de soixante-dix mille personnes grandes et petites à Grenade et dans sa région, si bien que, dans toute la ville, il ne resta plus personne à baptiser[3].

Un autre récit, bref et anonyme, suscite un intérêt particulier par l'importance qu'il confère aux aspects juridiques de la conversion :

> À l'époque où leurs Altesses étaient sur le point de partir de Grenade, y arriva l'archevêque de Tolède. Sachant qu'il y avait, parmi les musulmans de la ville, quelques *elches* qui sont ceux qui ont auparavant été chrétiens, et comme c'était une affaire qui pouvait relever de l'Inquisition, il parut à l'archevêque que l'on pouvait faire en sorte qu'ils se réconciliassent et fussent réduits à notre foi, et qu'avec des prédications et des présents il y avait des chances que certains des musulmans se convertissent à notre foi. Désirant gagner des âmes et servir en cela Notre Seigneur, il décida de rester à Grenade pour s'en occuper, avec un pouvoir que les Inquisiteurs généraux lui donnèrent pour l'affaire des *elches*. Il resta donc dans la ville. Il plut à Notre Seigneur qu'il parvînt à en convertir quelques-

1. A. Gomez de Castro, *op. cit.*, f. 34 v.
2. Voir M. Á. Ladero Quesada, « La Reina en las crónicas de de Fernando del Pulgar y Andrés Bernáldez », *Visión del reinado de Isabel la Católica : desde los cronistas coetáneos hasta el presente : ponencias presentadas en el IV Simposio sobre el reinado de Isabel la Católica*, éd. J. Valdeón Baruque, Valladolid, 2004, p. 15-17.
3. A. Bernáldez, *op. cit.*, p. 693.

> uns à notre foi par des prédications et des présents. Continuant dans son entreprise, parce que l'on faisait quelques petites pressions requises par le droit aux *elches* qui avaient été chrétiens, pour qu'ils se réconciliassent et se convertissent à notre foi, et aussi parce que l'on faisait chrétiens les enfants mineurs des *elches*, comme le veut le droit : les musulmans de l'Albaicin, voyant cela, et pensant que l'on allait agir de même avec eux tous, se soulevèrent et tuèrent un alguazil qui était allé en arrêter un[1].

Ce texte semble le plus proche de la perspective qui a pu être celle de l'Inquisition et de Cisneros. Celui-ci définit en toute autonomie les cibles de son action. L'auteur, bon connaisseur du droit canonique, insiste sur le caractère licite des moyens employés, qu'il s'agisse des « petites pressions » pour ramener les *elches* dans le giron de l'Église ou de la conversion des enfants mineurs des apostats. Quant aux musulmans, ils ne constituent qu'une cible secondaire pour l'archevêque qui pense les amener à la foi chrétienne par les « moyens doux » canoniquement permis. Mais ces précisions juridiques échappent aux intéressés qui, par crainte d'une conversion générale, passent à l'acte violent. L'auteur exonère donc Cisneros de tout reproche : le prosélytisme qui l'anime et les moyens qu'il emploie sont en tout point conformes à la doctrine de l'Église.

Le récit du chanoine Juan de Vallejo, resté inédit en son temps, se situe dans une perspective plus hagiographique en ce qui concerne Cisneros, au service duquel l'auteur était entré en 1511. Il présente aussi une analyse politique plus complexe que celle des deux textes précédents[2]. La chronologie des conversions reste assez vague. Les 3 000 baptêmes sont-ils antérieurs au soulèvement de l'Albaicin ? Dans ce cas, il s'agirait d'un éclatant succès pour la méthode de captation des élites[3]. Mais si la fête de Notre Dame de la O, jour où la révolte éclate, est bien le commencement de « cette conversion bénie », comme l'écrit Vallejo et comme semble le confirmer la liste des convertis conservée à l'Archivo Historico Nacional, alors le succès de Cisneros doit être nuancé : la masse des musulmans ne se fait baptiser que pour échapper aux sanctions[4].

Sans détailler les fondements juridiques de l'action de Cisneros, Vallejo fournit les indices qui permettent de juger du caractère licite de

1. Dans M. Á. Ladero Quesada, *Los mudejares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, 1969, p. 246-247.
2. J. de Vallejo, *op. cit.*, p. 31-33.
3. J. Meseguer Fernández, *op. cit.*, p. 387.
4. AHN, Universidades, *leg.* 720. Ce document a été étudié par M. Á. Ladero Quesada, « Los bautismos », *op. cit.*, et G. Carrasco García, *op. cit.*, p. 336.

son objectif (le salut des âmes) et des moyens qu'il emploie. C'est à cet auteur que l'on doit l'histoire de la conversion du noble Zegri Azaator, amené à demander le baptême après un séjour de vingt jours enchaîné dans la prison du chapelain Léon. Or ce personnage n'est pas un apostat qu'il serait licite de ramener à l'Église par la force. C'est un notable, dont la résistance à la conversion risquait de compromettre la captation des élites qui devait être la première étape de l'éradication de l'islam. En rapportant cette histoire sans prendre aucune distance avec la violence qu'elle illustre, Vallejo se situe bien dans la ligne scotiste qui a été celle de l'archevêque de Tolède. D'autre part, le mémoire de Vallejo entend fournir des matériaux pour composer une *Vie* de Cisneros en vue d'une éventuelle procédure de canonisation. L'auteur peint son héros en infatigable zélateur de la foi chrétienne et le désigne comme l'instigateur de la conversion des musulmans ; pour cette entreprise, il a engagé sa vie, sa réputation auprès des Rois et même sa fortune personnelle, finançant les cadeaux aux notables.

### *« Pas des chrétiens, seulement des baptisés »*

Le ton est bien différent au début du règne de Charles Quint. On l'a vu, les seigneurs nient la validité des baptêmes. Les propos du comte d'Oliva, rapportés à l'inquisiteur de Valence en mars 1524, sont les plus radicaux car ils s'attaquent à la réputation de piété d'Isabelle et de Cisneros, et, plus généralement, à la politique autoritaire d'éradication de l'islam :

> Il a entendu le seigneur comte d'Oliva dire que Dieu pardonne à la reine Isabelle et au cardinal, parce qu'ils avaient fait aller beaucoup d'âmes en enfer, pour avoir fait convertir les musulmans en Espagne [1].

Les religieux sont divisés sur la question. Prieur du couvent des Augustins de Valence, le P. Marti Sanchiz se distingue par son hostilité aux conversions. Or il est l'un des quatre commissaires envoyés sur le terrain pour participer à l'enquête sur les baptêmes de l'été 1521. Il a été désigné par la vice-reine Germaine de Foix pour accompagner l'inquisiteur Churruca et son assesseur. Dès le mois de septembre précédent et jusqu'en avril 1525, l'Inquisition de Valence recueille une série de dépositions à son sujet. En nommant comme enquêteur un

1. Mosen de Segovia, 1er mars 1524, AHN, Inq., *leg*. 799 c. 3, f. 416 v.

homme qui n'hésitait pas à professer son opinion contraire à la validité des baptêmes de la *Germania*, la vice-reine a peut-être voulu freiner la christianisation des musulmans. À plusieurs reprises, en effet, le P. Sanchiz affirme devant un théologien de son ordre « que ces gens musulmans qui étaient devenus chrétiens, qu'ils n'étaient pas chrétiens, et que le baptême n'était pas fait de la façon et dans la forme qu'il fallait »[1]. Lui a son opinion sur la conversion des minorités religieuses :

> Ces gens, on ne peut pas les appeler des chrétiens, mais seulement des baptisés. Il faut les laisser rester dans leur religion, car [ils ne seront] jamais de bons chrétiens. C'est pour cela qu'on a brûlé autant de convertis : pour avoir fait chrétiens leurs ancêtres, par force, en leur ordonnant de ne pas fréquenter les chrétiens et ne pas faire de commerce avec eux. Et eux, pour ne pas partir, ils se sont faits chrétiens, et c'est pourquoi leurs descendants ne sont jamais de bons chrétiens[2].

Dans la même veine, il affirme la responsabilité de saint Vincent Ferrier (le dominicain valencien dont les prédications excitèrent les foules contre les quartiers juifs à la fin du XIVe siècle, et qui fut canonisé en 1455) dans la conversion forcée des juifs, à présent mêlés aux « chrétiens de nature » et dont les descendants « souffrent ces hontes et ces pénitences ». Les musulmans, baptisés par force eux aussi, ne sont pas des chrétiens[3]. Enfin, lors d'une conversation avec deux autres théologiens augustins, le P. Martí Sanchiz critique ouvertement Charles Quint (« il ne fera jamais rien de bon »), avant de déclarer que le sultan ottoman serait bien fondé à exercer des représailles contre les chrétiens d'Orient : « S'il était le Grand Turc, tous les chrétiens qu'il trouverait en Turquie, il leur ferait renier la foi chrétienne. »[4] La discussion prend ensuite une tournure plus érudite. Le P. Sanchiz conteste la validité des baptêmes : « Bien qu'ils soient baptisés, ils ne sont pas chrétiens et le baptême n'est pas valable. » Son interlocuteur allègue alors le commentaire du livre 4 des *Sentences* par saint Bonaventure, à la distinction 4, pour défendre l'opinion contraire : « Ils sont chrétiens, et ils doivent être chrétiens. » Le passage mentionné ici est justement celui où Bonaventure résout la question du baptême conféré à une personne contre son gré en distinguant deux types de contrainte, et conclut que le baptême sous la menace de mort est valide[5]. Mais le P. Sanchiz se

1. Frère Joan Sanchiz, 1er octobre 1524, AHN Inq., *leg.* 799, *caja* 3, f. 438.
2. Joan Çabater, marchand, 25 septembre 1524, AHN Inq., *leg.* 799, *caja* 3, f. 437 v.
3. Frère Joan de Xabea, 21 avril 1525, AHN Inq., *leg.* 799, *caja* 3, f. 467.
4. Frère Luis Marti, 21 avril 1525, AHN Inq., *leg.* 799, *caja* 3, f. 459.
5. Bonaventure, *op. cit.*, p. 334-336.

met à rire, se moquant des propos de son confrère et de l'opinion de saint Bonaventure : ces gens « ne seront jamais des chrétiens, mais des musulmans »[1].

Au lendemain de la *Germania*, le P. Sanchiz conteste donc avec vigueur la doctrine théologico-canonique en matière de conversions forcées. Il la juge disqualifiée par l'expérience séculaire de l'Espagne, établissant une continuité entre les événements de 1391 et ceux de 1521. Ni les juifs ni les musulmans ne sont des « chrétiens de nature ». Car ce n'est pas le baptême qui fait le chrétien, mais la volonté de vivre en membres du Christ et la foi reçue du lignage. De sorte que les conversions forcées ne peuvent qu'entraîner des persécutions : celle des convertis, mais aussi, en représailles, celle des chrétiens d'Orient. Il serait donc plus sage de s'en tenir à la réalité et de laisser les musulmans baptisés retourner à l'islam. C'est précisément cette conclusion qui s'oppose tant au droit canonique qu'à la ligne volontariste promue par Manrique et défendue, en 1525, par Loazes. Elle vaut au P. Sanchiz d'être dénoncé au Saint-Office.

Du côté des autorités, le sujet reste délicat. On retiendra ce demi-aveu de Charles Quint à Clément VII, sur les musulmans de Grenade :

> La conversion qui a été faite ainsi n'a pas été tout à fait volontaire pour beaucoup d'entre eux, et ensuite ils n'ont pas été endoctrinés, instruits et informés de notre sainte foi catholique[2].

Deux ans plus tard, dans une lettre adressée à l'archevêque de Valence, l'Empereur accorde aux « nouvellement convertis » l'excuse de l'ignorance en raison des carences du clergé paroissial, mais il se garde d'évoquer les conditions de la conversion et s'en tient à ce constat : « Alors qu'ils sont baptisés, ils vivent en musulmans. »[3]

Ce n'est qu'au début des années 1540 que les circonstances des conversions initiales sont mises en question par les hommes au pouvoir. Le thème de la conversion forcée apparaît presque simultanément sur les deux scènes de la politique morisque, Grenade et Valence. Cependant, comme la conversion des vaincus de Grenade a été négociée dans le cadre du pardon accordé par les Rois Catholiques tandis que celle des musulmans du royaume de Valence a été commencée par les révoltés de la *Germania*, le caractère forcé de la conversion est plus facile à

1. P. Hieronim Karles, 23 avril 1525, AHN Inq., *leg.* 799, *caja* 3, f. 463 v - 464 r.
2. Cité dans A. Redondo, *op. cit.*, p. 265.
3. *Ibid.*, p. 259.

reconnaître dans ce deuxième cas. De plus, et pour la même raison, la revendication des morisques et des seigneurs en ce sens y est plus vigoureuse qu'à Grenade.

Le marquis de Mondéjar aborde le sujet dans les recommandations présentées à l'Empereur et qui sont ensuite discutées par l'Inquisition et par Mondéjar lui-même en 1543-1544. Le marquis suggère que, « en raison de la manière dont a eu lieu leur conversion et du peu d'enseignement qu'ils ont reçu […], on leur pardonne généralement toutes les fautes qu'ils ont pu commettre jusqu'à ce jour »[1]. C'est dire que la conversion à Grenade a été précipitée, sans catéchèse préalable, et que ces conditions expliquent les fautes des morisques. L'Inquisition s'en tenant à une politique répressive, Mondéjar exprime ce qui lui semble être la cause première des péchés des morisques : « Comme il est notoire, la conversion de ces gens a été par force et par pression, et non volontaire. »[2] C'est ensuite que, comme nous l'avons vu plus haut, il préconise de passer de la répression inquisitoriale à la voie pénitentielle. Le marquis ne remet pas en cause directement la validité des baptêmes. Mais c'est sur ce terrain que lui répond le conseil de l'Inquisition :

> Sur ce qu'il dit, que beaucoup d'entre eux ont été convertis par contrainte absolue, de telle sorte que le baptême ne leur crée pas d'obligation : on répond que cette contrainte, étant de la nature définie par le droit, n'a pu s'exercer que sur un petit nombre de personnes et que celles-ci doivent être déjà décédées, attendu que la conversion a eu lieu il y a quarante-deux ou quarante-trois ans ; et que, surtout, cette contrainte n'a pu concerner tous ceux qui ont été baptisés par la suite, c'est-à-dire la majorité des gens qui vivent à présent dans le royaume[3].

Les conseillers de l'Inquisition concèdent donc que, lors de la conversion générale de 1500-1502, quelques musulmans ont pu recevoir le baptême dans des circonstances de contrainte absolue. Ils reformulent ainsi les propos de Mondéjar en termes juridiques pour mieux en limiter la portée : ils emploient l'expression de « contrainte absolue », alors que le marquis ne parlait que de conversion « par force et par pression et non volontaire ». Il semble que Mondéjar considère la menace de mort, la peur du châtiment ou le décret d'expulsion comme des moyens de contrainte qui ont empêché l'expression libre du consentement. Dans ce cas, c'est bien la quasi-totalité de la population musulmane de Grenade baptisée dans les années 1499-1502 qui a

1. Cité dans A. Gallego Burin, A. Gamir Sandoval, *op. cit.*, p. 252.
2. *Ibid.*, p. 253.
3. AGS, Patronato Real, *leg.* 28, f. 54.

été victime d'une conversion forcée. Au contraire, le conseil de l'Inquisition, en employant la distinction canonique entre contrainte absolue et contrainte conditionnelle, reprend la conception très restrictive de la conversion forcée qui correspond à la doctrine de l'Église. Dans ce cas, seuls quelques musulmans ont pu être soumis à la contrainte absolue, c'est-à-dire baptisés, alors qu'ils clamaient leur refus.

Cet échange de lettres témoigne de la concurrence, dans les milieux de pouvoir, entre deux conceptions de la conversion forcée. Celle des experts du droit canonique, très restrictive, a triomphé lors de la conversion des musulmans dans les années 1500-1526 et dans la décennie suivante. La seconde, celle du sens commun, émerge d'abord dans les sources inquisitoriales, et ses tenants sont l'objet de la surveillance et de la censure du Saint-Office. Mais elle s'exprime avec plus de liberté dans les années 1540, non seulement sous la plume de nobles et de juristes qui ne connaissent peut-être pas la distinction subtile entre les diverses formes de contrainte, mais aussi chez quelques hommes d'Église et des historiens laïcs qui ont pris conscience des effets pervers de la conversion massive des musulmans quarante ans plus tôt.

Au milieu du siècle, le rappel des conditions du baptême des musulmans vient justifier l'évolution de la politique morisque vers moins de rigueur. Le caractère forcé des conversions est allégué comme une circonstance atténuante au péché d'apostasie des morisques. Mais évoquer ainsi les conversions forcées, c'est aussi critiquer, implicitement, la décision qui a été prise par les Rois Catholiques puis par l'Empereur de placer les musulmans devant l'alternative entre le baptême et l'exil, sans pour autant mobiliser les moyens nécessaires pour les instruire dans la foi chrétienne. Ainsi se construit une représentation de l'événement qui repose sur deux idées : la conversion a été forcée et les néophytes n'ont pas été catéchisés.

L'archevêque Villanueva, lorsqu'il informe Charles Quint de l'état des morisques de son diocèse en 1547, souligne que « ces gens ont été convertis par la force et n'ont pas été instruits dans la foi »[1]. Ces considérations ressurgissent l'année suivante quand, sous l'influence de l'inquisiteur général Fernando de Valdés, est posée la question d'un changement de politique. La commission de Valladolid, réunion de 18 théologiens convoquée par le prince Philippe à l'été 1548, ne par-

1. Tomás de Villanueva, Information, 10 novembre 1547, dans M. Danvila y Collado, *op. cit.*, p. 266-269.

vient pas à s'accorder sur la ligne à suivre : une minorité demande le retour à la voie de la rigueur, alors que d'autres se prononcent pour la voie pénitentielle, mais pour une durée limitée[1]. La question est renvoyée aux conseillers de l'Empereur qui expriment leur position dans un texte percutant, mais hélas anonyme. Pour justifier un pardon général des délits commis jusque-là, ils allèguent deux motifs, la conversion forcée et l'absence d'instruction. Dans la conversion, la violence qui s'est exercée contre les musulmans n'était pas légitime car elle a été le fait des révoltés, et non de l'Église ou de l'État, et les musulmans n'avaient rien commis de répréhensible :

> Premièrement, attendu que la conversion de ces morisques a été faite par force, et très grande, considérant comme on doit bien le faire que cette force n'a été ni légitime, ni soutenue par le droit, car au début elle n'a pas été faite par l'autorité de l'Église et ils n'avaient commis aucun délit ni faute à cause desquels ils auraient dû être punis ou expulsés, mais elle a été le fait d'une révolte téméraire du peuple, qui n'a pas d'autorité dans cette affaire de foi[2].

On retrouve ici une partie de l'argumentation contre la validité des conversions, que Fernando de Loazes avait exposée dans la première partie de son traité. Selon ce raisonnement, le pouvoir insurrectionnel des *agermanados* avait rompu, par les conversions forcées, la protection royale qui s'étendait sur les musulmans. Implicitement, cela revient à admettre le caractère légitime des conversions proposées par l'autorité légitime à l'issue de révoltes comme celles du royaume de Grenade en 1499-1501. C'est ensuite un pas décisif que franchissent les conseillers en affirmant :

> Légitimement, on présume que, chez tous [ces gens] ou pour la plupart, il n'y a pas eu l'accord qui est requis pour que le baptême soit un véritable sacrement. Ce qui se traduit par l'opposition manifeste et constante qu'ils ont montrée depuis lors. Surtout, d'après la manière dont ils ont été baptisés, on suppose que pour beaucoup la véritable forme du saint baptême n'a pas été présente. Et à supposer que le sacrement ait eu de l'effet chez quelques-uns d'entre eux, comme ils n'ont pas été suffisamment instruits comme nous l'avons dit, la faute de ne pas avoir persévéré n'est pas si énorme[3].

Il s'agit bien d'une mise en question de la validité canonique des baptêmes effectués plus de trente ans auparavant. Elle est fondée sur deux éléments : d'une part, le principe selon lequel la validité du sacre-

1. R. Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones*, *op. cit.*, p. 163.
2. AGS Estado, *leg.* 329-1/221.
3. *Ibid.*

ment exige le consentement du baptisé, principe qui est conforme à la doctrine canonique commune ; d'autre part, une présomption « légitime » portant sur les circonstances des baptêmes, qui n'auraient pas permis le consentement des musulmans ou n'auraient pas été célébrés dans les formes canoniques. Les conseillers de l'Empereur considèrent à juste titre l'usage de la contrainte comme un motif d'invalidité du sacrement, mais, à l'évidence, ils contournent ou ignorent les notions de contrainte absolue et de contrainte conditionnelle. Ne s'appuyant ni sur l'enquête réalisée en 1524 ni sur d'autres sources directes, ils reconstruisent ce qu'a été le processus de conversion dans le royaume de Valence à partir de ce qui, en théorie, devrait être « un véritable sacrement » ou « la véritable forme du saint baptême ». Constatant la résistance des morisques à la christianisation, ils en déduisent que ce refus a été constant dès l'origine.

Ces propos montrent que les baptêmes de 1521 appartiennent désormais à une mémoire collective qui s'en est emparée sans trop se soucier ni d'enquête historique ni de précision juridique. Le lien est évident, entre la mise en doute de la validité des baptêmes et la nécessité d'abandonner la répression inquisitoriale. Il s'agit d'obtenir des morisques, qui n'auraient plus à craindre de châtiment judiciaire, cette libre adhésion à la foi chrétienne qu'ils n'ont pu donner à l'époque des conversions forcées. Mais il reste des incohérences dans cette prise de position. Si l'on n'a pas la certitude que les baptêmes de 1521 étaient valides, pourquoi persister à traiter les morisques comme des chrétiens imparfaitement catéchisés ? Pourquoi ne pas les reconnaître comme des musulmans ? Et qu'en est-il des baptêmes conférés à partir de 1525, lors du décret d'expulsion ? Sont-ils valides, du fait que les intéressés auraient pu choisir l'exil ? Ou invalides, parce que les musulmans n'avaient commis aucun délit qui pût justifier l'expulsion ? Les conseillers n'entrent pas dans ces questions pourtant décisives. Il semble bien qu'en réalité la contestation des baptêmes relève d'une stratégie politique à court terme pour tenir l'Inquisition à l'écart et redonner la main à d'autres secteurs de l'appareil gouvernemental.

Du côté des humanistes qui relatent l'histoire des conversions initiales, l'heure est aussi aux remises en cause. Les décisions des Rois Catholiques sont réinterprétées. Composée vers 1550, la *Chronique des Rois Catholiques* d'Alonso de Santa Cruz, un navigateur et cartographe de Séville qui a séjourné à la cour de l'Empereur, pose un jalon important dans la construction de la mémoire de l'événement. Pour les faits, il suit assez fidèlement le continuateur de la *Chronique* de Pulgar, un

auteur favorable à l'expansion de la foi mais sceptique quant au résultat des conversions qui ont suivi les décrets d'expulsion des juifs et des musulmans[1]. Santa Cruz n'émet aucune réserve particulière sur l'action de Cisneros et justifie la conduite des Rois envers les minorités d'infidèles[2]. Pour lui, la conversion des musulmans de Grenade est l'un des volets de la politique royale en faveur de la foi, tout comme l'interdiction des jeux de hasard[3]. Par ailleurs, Santa Cruz, bien informé sur d'autres points, attribue aux Rois Catholiques l'expulsion des musulmans d'Aragon et de Valence, décrétée en réalité par Charles Quint. Il est vrai qu'à cette époque le navigateur voguait vers le Rio de la Plata en compagnie de Sébastien Cabot. Pourtant, il prend soin de présenter le « juste motif » de l'expulsion, les meurtres et les razzias de chrétiens sur les côtes de Méditerranée et la complicité des musulmans locaux avec les Barbaresques :

> Comme, à nouveau, ils avaient été informés que beaucoup des musulmans qui vivaient dans les royaumes d'Aragon et de Valence faisaient de grands torts aux chrétiens en abritant dans leurs villages des musulmans qui venaient d'Afrique pour attaquer et voler les chrétiens qui vivaient là, et qu'ils les aidaient à le faire, de sorte que beaucoup de chrétiens avaient été emmenés en captivité vers l'Afrique et que d'autres avaient été tués pour leur voler leurs biens, ils ordonnèrent par lettres aux autorités de tous leurs royaumes que, dans un délai de trois mois jusqu'à la fin mai, tous les musulmans partissent de ces territoires. Et que, s'ils se faisaient chrétiens, ils les laisseraient rester sans leur faire de tort[4].

Mais la conclusion de ce passage est, pour le moins, abrupte. Santa Cruz affirme que, par la volonté des Rois, le décret d'expulsion a été suivi d'un contrordre et de la conversion forcée des musulmans :

> Quand le délai pour leur départ fut écoulé, ils ne consentirent pas à les laisser sortir de leurs royaumes, mais [ordonnèrent] qu'ils se fissent chrétiens. Ce qu'ils firent tous, bien qu'à regret[5].

C'est à Lorenzo Galíndez de Carvajal que Santa Cruz emprunte cette analyse. Nous avons déjà évoqué ce juriste, auteur d'un mémoire préconisant des mesures radicales pour l'assimilation des morisques,

1. *Continuación de la Cronica de Pulgar*, dans *Crónicas de los Reyes de Castilla*, t. III, BAE, vol. 70, Madrid, 1953, p. 517-520.

2. A. de Santa Cruz, *Crónica de los Reyes Catolicos (hasta ahora inédita)*, t. I : *1491-1504*, Séville, 1951, p. 267-273.

3. *Ibid.*, p. 274.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

lequel fut largement utilisé par la congrégation de la Chapelle Royale de Grenade en 1526. Il a aussi laissé des *Annales du règne des Rois Catholiques* qui ont été consultées par Santa Cruz. Or, à l'année 1502 de ce texte, il évoque le revirement des Rois Catholiques et le passage de l'expulsion à la conversion forcée :

> 1502 : Au mois de janvier, les Rois ordonnèrent de sortir de leurs royaumes de Castille et Léon à tous les musulmans qui y vivaient et demeuraient, pour les mois de mars, avril et mai, et bien qu'ils leur ordonnassent de sortir, le délai s'étant écoulé, ils n'y consentirent pas, mais [exigèrent] qu'ils se fissent chrétiens [1].

Que cet expert du problème morisque, conseiller de l'Empereur, interprète le décret comme une mesure de conversion forcée est une affirmation grave, puisque, pour être licite, l'expulsion des infidèles devait leur laisser une liberté de choix, et donc la possibilité effective (même minime) de quitter le territoire. Voilà qui marque une prise de distance quant aux moyens employés par les Rois Catholiques pour la christianisation des infidèles.

À son tour, le juriste valencien Martín de Viciana, dans le *Troisième livre de la Chronique de la ville de Valence*, publié en 1563, évoque le décret d'expulsion des musulmans de Castille. Il insère cette mesure dans le cadre d'une politique de christianisation qu'il met à l'actif des Rois :

> En l'an 1502, les Rois ordonnèrent par une proclamation publique et générale que dans le mois d'avril de la même année tous les agaréniens s'embarquent et traversent la mer, à l'exception de ceux de moins de quatorze ans, et qu'ils ne puissent emporter de l'or, de l'argent ni des bijoux. Alors, les agaréniens de Séville, de Teruel et de nombreuses autres terres d'Espagne se firent baptiser. Avec ces décisions et ces châtiments et d'autres semblables, les Rois Catholiques, sages, prudents et bien conseillés aussi, tantôt par de l'amour et une douce exhortation, tantôt par un châtiment rigoureux, selon ce qu'exigeaient les circonstances et le moment, domptèrent peu à peu ces gens barbares et les placèrent sous le joug suave de la Sainte Mère Église [2].

Désormais, dans les récits historiques, expulsion et conversion apparaissent étroitement liées : la première n'est que l'un des moyens de contrainte destinés à aboutir à la seconde.

1. L. Galíndez de Carvajal, « Anales breves del reinado de los Reyes Católicos D. Fernando y Doña Isabel, de gloriosa memoria », *Crónicas de los Reyes de Castilla*, t. III, BAE, vol. 70, Madrid, 1953, p. 552.
2. *Ibid.*, p. 234.

*Les morisques demandent justice*

Si les conseillers de l'Empereur et les historiens reconnaissent les musulmans comme les victimes de conversions forcées, les morisques eux-mêmes font entendre leurs protestations. Sur ce point, il faut s'en rapporter aux hommes d'État et d'Église qui s'en alarment. Vers 1528, un conseiller avertit qu'on ne peut se fier aux morisques du royaume de Valence qui sont armés et capables de se battre dans les montagnes, et qui « prétendent qu'ils ont été forcés de se convertir, et bien que cela ait été décrété par Sa Majesté et par le conseil de la Sainte Inquisition avec l'approbation des souverains pontifes, mais par cette vaine prétention et comme cela fait peu de temps qu'ils se sont convertis, ils sont toujours tenus pour fort suspects »[1]. Selon Jerónimo Corella, qui écrit plus de cinquante ans après les événements de 1525, les morisques auraient présenté des réclamations en justice contre des baptêmes expéditifs, célébrés par aspersion :

> Alors quelques commissaires apostoliques et prédicateurs furent envoyés, ils firent un tour dans les villages de musulmans en leur prêchant à la va-vite, et comme les chefs leur disaient qu'ils voulaient tous se convertir, sans essayer de les instruire un par un ni de les interroger ni de savoir ce qu'ils voulaient, ils les baptisèrent en foule. De sorte que certains, comme on le dit, firent ensuite des procès en disant que l'eau qu'on leur jetait à tous ne les avait pas touchés. Et ainsi, les curés et les prédicateurs les ont laissé rester dans leur maudite secte, comme avant[2].

À la fin des années 1540, l'Inquisiteur général Fernando de Valdés fait état des demandes présentées à Rome en faveur des morisques de Grenade. Pour arriver à leurs fins, les morisques allèguent qu'« ils ne se sont pas convertis avec autant de liberté qu'il aurait convenu, et qu'ils n'ont pas été instruits dans notre sainte foi »[3]. Ces quelques traces témoignent de la constance des morisques à contester les conversions initiales.

Une vingtaine d'années s'écoule encore, et nous voyons ressurgir en 1567 la mise en doute de la validité des baptêmes par les morisques, cette fois directement. Le contexte est marqué par le durcissement de la politique royale à leur égard, évolution que traduisent la pragmatique du 1$^{er}$ décembre 1567 dirigée contre les pratiques islamiques à

1. AGS Estado, *leg*. 329-1/209.
2. AHN Inq., *leg*. 1791, exp. 3.
3. Mémoire de l'archevêque de Séville, Inquisiteur général, au roi, sans date, AGS Estado, *leg*. 329-1/169.

Grenade, et le retour de l'Inquisition aux affaires concernant les morisques, à partir de 1565, dans le royaume de Valence. Sur les deux scènes, les morisques en appellent au droit royal contre les conversions forcées. À Grenade, le vieux notable Francisco Nuñez Muley, dans la supplique pour la défense des coutumes morisques qu'il présente au président de la Chancellerie, remonte aux circonstances de la reddition de la ville pour affirmer que la conversion des musulmans contrevenait aux capitulations. On retrouve ici la conviction formée par les musulmans à l'époque de la conversion :

> Il exprime que la conversion des habitants avait été par force, et contre ce qui avait été convenu par les Rois Catholiques avec le roi Muley Boabdil et certains de ses chefs, qui avaient signé le privilège qui contenait plus de quarante clauses et qui avait été établi lors de l'entrée dans la ville. L'un d'eux étant qu'ils devaient demeurer dans leur secte et conserver les biens de leurs mosquées, et qu'ils conserveraient leurs armes, sauf l'artillerie [1].

Le sentiment d'injustice et de spoliation exprimé ici n'est pas entendu par les autorités civiles de Grenade ; il trouvera un exutoire dans la violence terrible de la révolte.

Dans le royaume de Valence, l'attaque contre la validité des baptêmes forme un bref épisode, rendu possible par les divisions entre les autorités et les hésitations des hommes d'Église. Suivant les directives de Philippe II a été constituée une commission d'experts chargée d'étudier la question de la « réformation » des morisques, expression qui englobe à la fois une campagne d'évangélisation et des procédures répressives. Les évêques des diocèses concernés, Juan de Muñatones pour Segorbe, Gregorio Gallo pour Orihuela et Martín de Córdoba pour Tortosa, se joignent à l'inquisiteur de Valence, Gregorio Miranda, et à un délégué de l'Inquisition de Saragosse. Pendant la réunion tenue à Valence le 27 septembre 1567, le thème de la validité des baptêmes est évoqué. La difficulté de l'affaire, soulignent les prélats, est que de nombreux adultes ne sont peut-être pas vraiment baptisés parce que leurs parents les ont cachés à l'époque des conversions initiales ou à leur naissance. Les prélats font aussi état de réclamations de la part des premiers convertis, qui prétendent avoir été baptisés sous la contrainte. Enfin, les morisques affirment qu'ils n'ont pas reçu d'instruction suffisante [2]. Il s'agit donc de

1. F. Nuñez Muley, « Memoria », édition de R. Fouché-Delbosc (*Revue hispanique*, 1899, p. 205-239), réédité par B. Vincent dans A. Gallego Burin et A. Gamir Sandoval, *op. cit.*, Grenade, 1996, p. XXXIII-LII.

2. British Library, fonds Egerton, 1510, f. 122-125.

savoir s'il faut faire droit aux requêtes des morisques car le risque est important de voir affluer les réclamations de toute sorte contre les baptêmes conférés autrefois. Prudemment, les membres de la commission demandent des instructions sur cette question afin de pouvoir administrer les châtiments ou des pardons en fonction des cas individuels.

À travers cette discussion apparaît bien l'enjeu politique de l'affaire. Recevoir les plaintes des nouveaux chrétiens sur la validité des baptêmes (ou même évoquer l'éventualité de le faire), ce serait remettre en cause l'Inquisition qui n'a cessé de soutenir leur pleine validité en se fondant sur la distinction entre contrainte absolue et contrainte conditionnelle. Ce serait désavouer à la fois les conclusions de la congrégation de Madrid de 1525, la décision de Charles Quint qui l'a suivie et la démonstration publiée par Fernando de Loazes, à présent archevêque de Valence. Mais ce serait surtout, dans l'immédiat, offrir aux morisques un espoir d'échapper à l'Inquisition qui a repris sa juridiction sur eux en 1565. On comprend pourquoi les experts attendent que l'Inquisiteur général communique ses instructions sur ce point, mais aussi pourquoi, selon eux, les travaux de la commission soulèvent de fortes attentes chez les morisques. À cette date, certains d'entre eux nourrissent l'espoir d'une révision de leur situation.

L'incident de Vall de Uxó, survenu l'année suivante, en offre l'illustration. On est ici au nord de Valence, dans une région dont les habitants ont reçu le baptême à la suite du décret d'expulsion de 1525. Le seigneur du lieu est Francisco de Aragón, duc de Segorbe et de Cardona, un puissant personnage qui est représenté, sur place, par son gouverneur Pedro Ruiz de Llanos et par le bailli Miguel Coscolla. L'affaire est connue par le procès inquisitorial d'Alonso Bastante, un nouveau chrétien âgé d'une quarantaine d'années au moment des faits[1]. Laboureur, ce qui le place parmi les plus aisés des paysans, marié et père de trois enfants, Alonso Bastante a toujours vécu à Vall de Uxó. Là, on l'appelle Dihuit, de son nom musulman. Lui-même confesse qu'il ne sait pas les prières chrétiennes et qu'il a toujours vécu en musulman. Son co-accusé Hieronimo Ayet présente le même profil qui combine notabilité locale et pratique de l'islam.

À Vall de Uxó, la visite de l'évêque de Tortosa aurait dû se dérouler selon le cérémonial habituel. Le 10 mai 1568, le bailli du lieu, le clergé

1. Procès d'Alonso Bastante, AHN Inq., *leg.* 549, exp. 7, dans L. Peñarroja, *op. cit.*, p. 577-620.

et la population devaient former une procession précédée de la croix paroissiale pour recevoir le prélat, dont la mission était attestée par un document royal. Le temps fort de la visite devait être la prédication de l'évêque qui allait s'efforcer de montrer aux morisques qu'il vivaient dans l'erreur et que, d'ailleurs, ils avaient « le grand devoir de suivre la loi de l'Évangile, et que la volonté de Sa Majesté est qu'ils soient instruits de la doctrine et qu'ils soient de bons chrétiens ». Mais le cérémonial se grippe. Les notables morisques refusent de participer à la procession parce que, selon le témoignage du bailli Miguel Coscolla, « ils n'étaient pas chrétiens et qu'ils avaient été baptisés par force, et que s'ils sortaient avec la croix ils laisseraient entendre qu'ils étaient chrétiens et cela nuirait à leurs revendications »[1]. Le cortège épiscopal se limite donc au bailli, au clergé, et à un morisque qui a déjà été réconcilié par l'Inquisition.

Le lendemain se produit la confrontation décisive entre Martín de Córdoba et quelque 70 morisques, dans la demeure du duc de Segorbe, en présence du gouverneur, du bailli et du clergé. L'exhortation de l'évêque, sur un ton, selon le bailli, « de beaucoup d'amour et de douceur », est assortie d'appels à l'obéissance et de promesses d'être bien traités. C'est alors qu'Alonso Bastante et Hieronimo Ayet se mettent à genoux devant l'évêque et demandent la parole :

> Ils parlèrent au nom de tous [les morisques] en présence de l'évêque et de tous ceux qui étaient présents, disant qu'ils n'étaient pas chrétiens, parce qu'ils prétendaient qu'ils avaient été baptisés par force et que, pour leurs enfants, on les avait fait baptiser par force. Et qu'on leur avait fait bien des torts et qu'ils voulaient demander l'autorisation d'aller trouver Sa Majesté pour se plaindre de ce que l'Empereur son père n'avait pas tenu ce qu'il avait juré, de les maintenir dans leurs droits et leurs privilèges[2].

Les autres témoignages confirment le projet d'un appel au roi et au pape pour demander justice contre les conversions forcées. Alonso Bastante confesse avoir dit qu'« on les avait fait chrétiens contre leur volonté et qu'ils voulaient être traités conformément à cela [...] et qu'ils voulaient que l'on observe les privilèges du roi Pierre »[3]. Le prélat tente alors d'isoler les perturbateurs : « Vous êtes les seuls à le dire. » Mais les deux hommes affirment parler au nom de tous les morisques. Ils sont aussitôt soutenus par l'assistance qui s'écrie : « Tout le royaume le dit ! »

1. *Ibid.*, p. 578.
2. *Ibid.*, p. 580.
3. *Ibid.*, p. 602.

et « Tous, tous musulmans ! ». Dans le tumulte général, un vieux chrétien se tourne vers Çaida, un notable, exprimant l'espoir qu'il soit un bon chrétien et qu'il incite les autres à l'être, mais le vieillard éclate de rire : « Il lui dit qu'il vivait en musulman depuis quatre-vingts ans, et que, pour les huit ans qu'on lui donnait à vivre, dit-il, il faudrait que je sois chrétien ? »[1]

L'incident de Vall de Uxó est l'un des chocs en retour les plus spectaculaires de la décision, prise en 1525 par Charles Quint, d'expulser les musulmans pour isoler les « nouveaux convertis » dont le baptême, conféré pendant la *Germania*, avait été reconnu valide. Cette décision, conforme à la doctrine de l'Église, marquait l'impuissance du droit royal à protéger les musulmans de la conversion forcée, alors qu'il leur offrait pourtant le statut de minorité tolérée ainsi qu'une garantie contre ces mêmes conversions forcées. Elle correspondait, nous l'avons vu, à la mission qui était assignée à l'Empereur comme défenseur de la foi et soutien de l'Église catholique. Mais elle brisait la relation de fidélité qui liait les sujets musulmans à leur souverain, relation fondée sur le régime du privilège, c'est-à-dire du statut particulier accordé à une communauté ou à un groupe spécifique. Pour les musulmans, ce privilège était le statut reconnu aux *aljamas* et la tolérance du culte islamique, consacrée par plusieurs siècles d'existence sous le régime chrétien.

Ainsi, le décret d'expulsion et la conversion à marche forcée qui l'avait suivi n'étaient pas considérés tant comme une violation des droits de la conscience individuelle (notion qui n'était alors qu'en gestation) que comme la suppression brutale de ce privilège collectif. La dissidence religieuse des morisques leur semblait justifiée par la spoliation dont ils avaient été les victimes de la part de la Couronne. On retrouve ici l'argumentation des adversaires des baptêmes de 1521, telle que l'avait développée Fernando de Loazes dans la première partie de son traité : le droit royal était en principe un rempart et un recours pour les minorités vivant dans le royaume. Charles ayant failli à son devoir de protection, son fils Philippe devait rétablir l'ordre légitime.

La revendication qui s'exprime à Vall de Uxó n'a rien de spontané. Alonso Bastante avoue avoir été désigné avec Hieronimo Ayet, avant l'entrevue, par les notables de la région, pour parler au prélat. Il dit lui avoir présenté « les mêmes demandes que font les morisques qui se trouvent à Valence, désignés par le royaume »[2]. Deux semaines plus tard,

1. *Ibid.*, p. 590.
2. *Ibid.*, p. 602.

l'évêque de Tortosa, qui frémit encore d'indignation, insiste sur le soutien que les seigneurs ont apporté aux morisques dans la contestation de leur conversion. Il dessine comme deux partis en présence dans la société chrétienne, d'un côté les seigneurs qui défendent les morisques par intérêt propre et sont complices des pratiques islamiques, et de l'autre la masse des vieux chrétiens, qui n'attendent qu'une occasion pour détruire les morisques[1]. Les accusations de l'évêque sont corroborées par les informations du Saint-Office. Quelques jours après l'incident, un morisque aragonais, Luis Navarro, confesse devant l'Inquisition de Valence une démarche collective effectuée sur les conseils de Sancho de Cardona, pour contester les baptêmes.

Issu du lignage catalan des Folch de Cardona, héritier du titre prestigieux d'amiral d'Aragon et époux d'une petite-fille de Christophe Colomb, don Sancho est l'un des plus grands barons du royaume ; il a été fait marquis de Guadalest par l'Empereur. Ses terres s'étendent dans la région d'Alicante fortement touchée par les baptêmes de la *Germania*. Son hostilité à la conversion des musulmans ne s'est jamais démentie. Il a jadis fait réparer la mosquée de Guadalest, équipée d'une fontaine pour les ablutions ; elle est fréquentée par des musulmans de la région et même de Castille, d'Aragon et de Catalogne, qui y célèbrent les fêtes « comme s'ils étaient à Fès »[2]. On lui prête aussi de véhémentes critiques contre Charles Quint qui, « pour avoir fait baptiser les morisques de ce royaume, avait gagné l'Empire et on l'avait fait empereur »[3], contre les hommes d'Église et l'Inquisition, au point d'imaginer un recours au sultan pour faire pression sur le pape et l'Empereur :

> Don Sancho de Cardona disait […] qu'il irait voir le Turc avec le brouillon d'une lettre, pour lui demander d'écrire à Sa Sainteté et à Sa Majesté et de leur dire quel grand tort ils avaient commis en baptisant les musulmans par force, et en les obligeant maintenant à vivre en chrétiens et en les faisant punir par le Saint-Office, ce qui était totalement injuste car ils n'étaient ni chrétiens ni baptisés. Car ce n'était pas un baptême qu'ils avaient reçu, et les prélats qui avaient conseillé le roi sur la validité du baptême, pour obtenir de plus grands postes, étaient de grandes canailles[4].

1. Lettre de Martin de Cordoba au cardinal Diego de Espinosa, 23 mai 1568, AHN Inq., *leg.* 1791, exp. nº 5.

2. Selon l'acte d'accusation du procureur de l'Inquisition de Valence contre don Sancho de Cardona, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. I, p. 451.

3. *Ibid.*, p. 452.

4. *Ibid.*, p. 454.

Lors de la campagne d'évangélisation de 1543-1544, il a envoyé l'un de ses hommes au-devant du prédicateur royal, le P. Bartolomé de los Angeles, pour l'intimider et l'empêcher de mener sa mission. Le missionnaire a été apostrophé en ces termes :

> Ils pensent que vous allez seulement les baptiser, puis les égorger. Et si vous les baptisez maintenant, ils prendront le large et l'amiral mon seigneur perdra sa fortune, et Sa Majesté perdra l'un de ses grands vassaux [1].

Sous Philippe II, Sancho de Cardona voit disparaître le régime de « répression en douceur » et d'accomodement sur le terrain qui prévalait depuis la conversion. La mosquée de Guadalest est démolie. Selon Luis Navarro, l'amiral incite les morisques à passer à l'action en leur tenant le langage légaliste du recours au roi et au pape :

> Il confesse qu'en vérité certains morisques de ce royaume sont venus dans cette ville parler au comte de Benavente [le vice-roi] en leur nom et en celui des autres morisques du royaume pour demander la permission d'aller trouver Sa Majesté afin qu'Elle les écoute, parce qu'ils prétendaient avoir été baptisés par force et, sans le dire clairement, ils font comprendre qu'ils ne veulent pas être chrétiens. Il ajoute que l'Amiral leur a conseillé d'aller demander justice au roi, qu'il les aiderait, et sinon, qu'ils s'adressent au pape [2].

À une autre occasion, l'amiral excite les morisques à la révolte et leur promet des armes. Entre les grands nobles et l'Inquisition, le combat commencé à l'issue de la *Germania* entre dans une nouvelle phase. Écarté pendant de longues années de la répression des morisques sur les instances des seigneurs, le Saint-Office revient en force et s'engage, à partir de 1567, dans une politique consistant à « dompter les barons » [3]. L'opération commence par des poursuites contre les notables morisques les plus importants du royaume, les frères don Hernando et don Cosme de Benamir. Leur qualité de familiers du Saint-Office ne les protège pas ; au contraire, elle les place directement sous la juridiction de l'Inquisition. Don Cosme avoue une pratique régulière de l'islam. Il lui faut débourser 7 000 ducats pour obtenir du roi et de l'Inquisiteur général le pardon de son frère et le sien. L'Inquisition conserve son

1. Déposition du P. Bartolomé de los Angeles devant l'Inquisition de Valence, 17 juillet 1544, *ibid.*, p. 445. Voir B. Vincent, « L'évangélisation des morisques : les missions de Bartolomé de los Ángeles », *Carlos V. Los moriscos y el islam, Alicante, 20-25 de noviembre de 2000*, María Jesús Rubiera Mata éd., Madrid-Alicante, 2001, p. 17-26.

2. Procès contre don Sancho de Cardona dans P. Boronat, *op. cit.*, t. I, p. 447.

3. Selon l'expression de W. Monter, *Frontiers of Heresy : The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge, 1990, p. 133-134.

dossier pour le reprendre en 1577. Don Cosme est réconcilié l'année suivante.

Selon leurs adversaires, les seigneurs des morisques sont animés par leur intérêt matériel. S'ils protègent les pratiques musulmanes, c'est pour mieux conforter l'exploitation de leurs vassaux nouveaux chrétiens. Or ces seigneurs nourrissent eux aussi le sentiment que la justice a été bafouée. Le retour en scène de l'Inquisition, et en particulier l'autodafé du 6 juillet 1567 assorti de la confiscation des biens des condamnés, sont une violation du *modus vivendi* qui avait été établi avec la Couronne une génération plus tôt. Un mémoire adressé à Philippe II, dans ces circonstances, par les trois Ordres du royaume fait valoir que, en 1533, Charles Quint avait accordé un privilège aux termes duquel les biens des nouveaux chrétiens condamnés par l'Inquisition ne devaient pas être confisqués (comme l'exigeait le droit canonique pour les biens des hérétiques) mais transmis à leurs héritiers chrétiens, ce qui sauvegardait les intérêts des seigneurs des morisques. Il avait ainsi payé de retour la loyauté de la noblesse du royaume lors de la conversion des musulmans. On voit que les barons du royaume ont, eux aussi, élaboré leur propre version des événements de 1526. Un récit qui les montre en bons serviteurs de l'Empereur, sacrifiant leur fortune pour faire baptiser leurs vassaux et écraser tout seuls la rébellion de la sierra d'Espadán :

> En l'année mille cinq cent vingt six, Sa Majesté l'Empereur de bienheureuse mémoire – que son âme soit au Ciel – a ordonné que tous les musulmans qui habitaient le royaume de Valence fussent baptisés. Sur l'ordre de Sa Majesté, les nobles seigneurs des musulmans, sans armée ni aucune aide, tous ensemble, ayant vu que c'était la volonté et l'ordre de Sa Majesté, avec l'aide de vieux chrétiens et à leurs propres frais, firent baptiser tous leurs vassaux et les musulmans qu'il y avait alors dans le royaume de Valence. Quant à ceux qui se rebellèrent en se retranchant dans la sierra d'Espadán et en d'autres lieux fortifiés, les nobles, accompagnés de nombreux vieux chrétiens recrutés à leurs frais, servirent Sa Majesté en les réduisant à l'obéissance et ils furent baptisés comme les autres [1].

Ce texte passe sous silence l'intervention des lansquenets dans la pacification de la sierra d'Espadán, mais aussi l'aide apportée par les seigneurs, après la *Germania*, à la reprise du culte musulman, ainsi que les critiques exprimées à l'époque contre les conversions. C'est donc avec le sentiment d'avoir été spoliés de la juste récompense de leurs services et de leurs sacrifices financiers que les seigneurs reprennent

1. Mémoire du royaume de Valence au roi, 1567, AHN Inq., *leg.* 1791, exp. nº 2.

l'offensive contre l'Inquisition en 1567, non pas directement, mais en soutenant la contestation du baptême par les morisques.

L'argument de l'invalidité des conversions forcées a d'abord été rôdé à la fin de 1567, par une délégation de morisques venue à Valence demander la permission d'aller parler au roi. À ce moment se tenait dans la capitale du royaume la réunion des prélats sur la « réformation » des morisques, évoquée plus haut. La nouvelle des discussions sur la validité des baptêmes a transpiré, sans doute par l'indiscrétion du P. Jerónimo García, un religieux de l'ordre de la Trinité qui était aussi l'interlocuteur des délégués morisques. Selon le comte de Benavente, qui en qualité de vice-roi était parvenu à se faire admettre dans la réunion des évêques, les morisques ont eu recours à des conseillers juridiques :

> Ils ont dû prendre des juristes et ils ont commencé à dire, comme ils le font maintenant, qu'ils ont été baptisés par force, et que comme il n'y a pas de baptême, ils ont pu et ils peuvent demeurer dans leur mauvaise secte [1].

Les poursuites engagées contre Sancho de Cardona s'inscrivent dans l'offensive de l'Inquisition pour priver les morisques du soutien des grands seigneurs, en frappant plusieurs d'entre eux. L'un des témoins contre Cosme Benamir (un certain Gaspar Coscolla de Vall d'Uxó, peut-être un parent du bailli) désigne l'amiral d'Aragon et le duc de Segorbe comme les principaux responsables de la résistance des morisques [2]. Et, en effet, les projets de l'amiral visant à faire invalider les conversions par le roi ou le pape menacent directement l'action de l'Inquisition. Il est condamné le 23 décembre 1569 à l'abjuration *de levi* (« d'un léger » soupçon d'hérésie) et à une amende de 2 000 ducats. Son grand âge et sa qualité lui ont peut-être épargné l'autodafé, mais il doit se retirer dans un couvent à Cuenca, avant d'être transféré à Valence, où il s'éteint.

L'évêque de Tortosa, plus conforme à l'air du temps, est partisan des châtiments les plus rudes contre les morisques « car en fin de compte la peine de mort fait réfléchir les hommes et les adoucit » [3]. À ceux de Vall de Uxó qui invoquent le baptême forcé, il répond qu'« ils devaient se détromper, qu'ils étaient baptisés et qu'ils devaient être chrétiens, et

1. Lettre du comte de Benavente au cardinal Diego de Espinosa, s.d. (mai-juin 1568), AHN Inq., *leg*. 1791, exp. 5.

2. Procès contre don Cosme Benamir dans P. Boronat, *op. cit.*, t. I, p. 543.

3. Lettre de Martín de Córdoba, évêque de Tortosa, au cardinal Diego de Espinosa, 23 mai 1568, AHN Inq., *leg*. 1791, exp. nº 5.

qu'ils l'étaient de leur plein gré et non par force, et que Sa Majesté était résolue à ne pas entendre le nom de Mahomet sur ses territoires »[1]. Néanmoins, il marque un temps d'hésitation devant l'assurance des morisques à nier leur baptême : « Alors, si vous êtes baptisés par force, vous n'êtes pas chrétiens. »[2] La colère du prélat, qui exige vainement du gouverneur du duc l'arrestation des perturbateurs, clôt l'incident. Bastante et Ayet comparaissent deux mois plus tard devant l'Inquisition de Valence.

Portée d'abord par les morisques et par les seigneurs du royaume de Valence, la mise en cause des conditions dans lesquelles s'est effectuée la conversion initiale atteint les cercles de la décision politique dans les années 1540. Mais, dans la reconnaissance du tort infligé aux musulmans, les hommes d'Église et d'État s'arrêtent à mi-chemin : le caractère forcé des baptêmes justifie un changement de stratégie et même la mise à l'écart de l'Inquisition à Valence, guère plus. Même violentes et douteuses, les conversions restent irréversibles. Il ne s'agit que de faciliter l'intégration des morisques dans l'Église, pas de les ramener à leur précédent statut d'infidèles. Victimes, certes, mais aussi coupables d'être rétifs à la vraie foi, les morisques ne peuvent entretenir d'illusions sur leur sort : leurs protestations concernant les conditions de leur baptême n'ont aucune chance d'aboutir. Dans l'immédiat, les morisques de Valence changent de stratégie. La contestation de la validité des baptêmes laisse la place à une négociation sur les confiscations inquisitoriales qui aboutit à un accord, la concorde de 1571. L'Inquisition s'engage à ne pas confisquer les biens des morisques et à ne pas leur imposer d'amendes supérieures à 10 livres, en échange d'un versement annuel de 50 000 *sueldos*[3]. Elle stabilise ainsi son financement aux dépens des morisques qui se trouvent affaiblis par la répression menée contre leurs notables et par l'écrasement de la révolte de Grenade. Les morisques exprimeront aussi leur refus de la conversion par d'autres moyens : la résistance passive, l'agressivité contre les prêtres et les rites catholiques, et les projets de complot avec l'étranger, selon des rumeurs de plus en plus fréquentes dans les années 1580-1590.

1. L. Peñarroja, *op. cit.*, p. 581.
2. *Ibid.*, p. 586.
3. Voir R. Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones*, *op. cit.*, p. 204-264.

*Cisneros devant l'Histoire*

La conversion des musulmans de Valence, commencée par des bandes de rebelles, est moins présente dans les ouvrages historiques du temps que celle de Grenade. Les *Lettres familières* d'Antonio de Guevara, publiées en 1539 puis en 1600 et 1618, font connaître un décompte des convertis : envoyé par l'Empereur pour prêcher aux mudéjars du royaume de Valence avant le décret d'expulsion, le franciscain écrit avoir baptisé 27 000 foyers[1]. Le quatrième livre de la *Chronique de la ville de Valence* de Viciana, paru en 1566, met surtout en lumière le massacre des « nouveaux baptisés » de Palop. Jusqu'au début du XVIIe siècle, c'est donc dans le traité de Fernando de Loazes et dans les *Lettres* d'Antonio de Guevara que les donneurs d'avis sur la politique morisque glanent une maigre information historique. Publiée en 1605, l'*Histoire de la vie et des actions de l'empereur Charles Quint* de Prudencio de Sandoval, évêque de Pampelune, livre au contraire un récit très complet, en se fondant sur les écrits de Guevara qui fut son prédécesseur comme chroniqueur du roi[2]. Son récit est relativement favorable à Charles Quint, et très critique envers les seigneurs. C'est lui qui, notamment, établit le lien entre la conversion des musulmans et la fiscalité seigneuriale : les *agermanados* veulent priver les nobles des taxes payées par leurs dépendants musulmans[3]. La suite du récit voit les barons soutenir le retour à l'islam afin de ne pas perdre ces revenus, et encourager le soulèvement des morisques après le décret d'expulsion. Face à ce qui apparaît comme un sabotage nobiliaire de la christianisation, Sandoval insiste sur la fermeté de la politique impériale. La décision de valider les baptêmes de 1521 est justifiée en des termes clairs qui reformulent la notion de contrainte conditionnelle :

> La question fut fort débattue entre les théologiens et les canonistes. Tous tombèrent d'accord que, puisque les musulmans de Valence n'avaient fait aucune résistance quand on les avait baptisés contre leur volonté, que cette foi qu'on leur avait fait prendre bon gré mal gré, ils devaient la conserver[4].

1. A. de Guevara, *Epistolas familiares*, VI, dans *Epistolario español*, E. de Ochoa éd., BAE, t. 13, Madrid, 1850, p. 197.

2. P. de Sandoval, *op. cit.*, p. 120-124.

3. *Ibid.*, p. 121.

4. *Ibid.*

Fort de l'avis de la congrégation de Madrid, et désireux de montrer à Dieu sa gratitude pour la victoire de Pavie, Charles Quint repousse les objections de ceux qui prédisent de nouveaux troubles civils, se comportant ainsi, selon Sandoval, en « prince très chrétien ». Pour autant, le chroniqueur montre bien que les musulmans ne se convertissent que pour échapper à la réduction en esclavage et à la perte de leurs biens[1]. Il parvient donc à mettre en évidence l'opposition entre le zèle chrétien de l'Empereur et la cupidité des nobles, mais sans jamais faire l'éloge d'une conversion dont il souligne qu'elle a été extorquée aux musulmans. Cette analyse, somme toute équilibrée, trouve des échos dans les délibérations des conseillers de Philippe III durant les quatre années qui précèdent la décision de l'expulsion générale.

Les événements de Grenade retiennent un plus grand nombre d'historiens en raison du prestige des Rois Catholiques, de l'ampleur de la conversion, mais également de l'échec de l'entreprise, évident désormais. Dans l'*Abrégé historique des chroniques et histoire universelle de tous les royaumes d'Espagne* composé entre 1556 et 1566 par Estebán de Garibay, un érudit originaire de la province basque du Guipuzcoa, les événements des années 1499-1502 sont évoqués à plusieurs reprises, l'ouvrage étant organisé en quatre parties consacrées à l'histoire de chacun des royaumes hispaniques (Castille et Léon, Navarre, Portugal et Grenade)[2]. La publication du livre par l'imprimeur Plantin à Anvers, en 1570-1572, contribua à sa célébrité. Garibay fut nommé chroniqueur de Philippe II en 1592. Dans l'*Histoire de la Castille*, ce sont les Rois qui ont décidé la conversion des musulmans, confiant sa mise en œuvre à l'archevêque Cisneros :

> Il était pénible, pour les Rois Catholiques, de voir, dans leur royaume, le maudit nom de Mahomet révéré en public. Après en avoir longuement discuté avec les gens de leur conseil et d'autres personnes respectées pour leur science, leur vie et leur piété, ils commencèrent la conversion des musulmans, la veille de la fête célébrée dans les églises d'Espagne en l'honneur de Notre Dame de la O, le seize septembre, et celui qui y veilla fut le saint primat des Espagnes et de la France des Goths, don Francisco Jiménez de Cisneros, archevêque de Tolède[3].

Même scénario dans l'*Histoire* du royaume de Portugal : il a semblé aux Rois qu'« il était temps que les musulmans de Grenade reçussent

1. *Ibid.*, p. 122.
2. E. de Garibay, *Los quarenta libros del compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los reynos de España*, Barcelone, 1628.
3. *Ibid.*, p. 1401.

notre sainte foi »[1]. L'historien ne discute pas la légitimité de la conversion, du moment que la décision a été prise par les monarques et conseillée par des experts. D'autres passages de l'*Abrégé historique* suggèrent que Garibay n'approuve pas absolument la politique de christianisation autoritaire. Ainsi, il admet que le décret d'expulsion de 1502 procède de la volonté des Rois d'éradiquer l'islam tout en évitant des rébellions, mais il le fait suivre d'un soudain revirement des Rois : ils remplacent l'expulsion par la conversion des musulmans, une conversion de façade, car, précise l'auteur, nombre de ces baptêmes n'étaient pas sincères[2]. Garibay se situe dans la ligne de Galíndez de Carvajal : l'accusation de conversion forcée des musulmans vient ternir le récit du règne des Rois Catholiques. En outre, si Ferdinand et Isabelle sont épargnés par la critique directe, Garibay, dans l'*Histoire* du Portugal, condamne clairement la conduite de leur gendre Manuel I^er^ qui ordonne l'expulsion des juifs « à l'exemple des Rois de Castille », tout en retenant leurs enfants et en ordonnant leur baptême « par force »[3]. Néanmoins, même sur cet épisode tragique, le ton reste mesuré. Rien qui approche l'éloquente condamnation des conversions forcées formulée par les deux historiens portugais, l'archiviste Damião de Góis dans la *Chronique du très heureux roi Don Manuel* publiée en 1566, et l'évêque de Silves Jerónimo Osorio dans l'*Histoire du roi Manuel* parue en 1571[4]. Comme ses devanciers, Garibay se garde de mettre Ferdinand et Isabelle en accusation. On peut y voir un signe de prudence en ces temps difficiles où les auteurs doivent tenir compte de la censure inquisitoriale. Il est possible, également, que la vigueur de leur fidélité monarchique empêche les historiens de concevoir une critique directe des Rois Catholiques. Ces derniers étant, en quelque sorte, intouchables, la responsabilité historique se reporte sur le principal promoteur de la conversion des musulmans, Cisneros.

Le livre d'Alvar Gómez de Castro, *Les exploits de Francisco Jimenez Cisneros, archevêque de Tolède*, publié en 1569, pose en effet la question de la responsabilité particulière de celui-ci dans la conversion des musulmans. L'humaniste tolédan a composé cette biographie sur commande de l'Université d'Alcalá de Henares. Il succède dans cette tâche à l'ancien secrétaire du cardinal Cisneros, Juan de Vergara,

1. *Ibid.*, p. 1163.
2. *Ibid.*, p. 1163-1164.
3. *Ibid.*, p. 906-907.
4. D. de Góis, *op. cit.*, f. 11 ; J. Osorio, *De Rebus Emmanuelis Regis Lusitanæ invictissimi virtute et auspicio, annis sex, ac viginti domi foris gestis*, Cologne, 1574, f. 14 a.

compromis par les accusations de luthéranisme qui l'ont conduit dans les prisons de l'Inquisition. Gómez de Castro recueille donc un dossier déjà abondant, et notamment le mémoire de Vallejo auquel il emprunte, pour l'essentiel, ses informations sur l'action de Cisneros à Grenade. Cependant, loin d'épouser pleinement le point de vue de son héros, il s'efforce d'en expliquer la conduite. Ainsi, il insiste sur l'hostilité de quelques notables musulmans à une conversion qui était bien accueillie par « une grande partie de la ville de Grenade ». C'est pour empêcher cette minorité de militants nostalgiques de l'islam de nuire aux néophytes que Cisneros les fait emprisonner. Les mauvais traitements infligés aux prisonniers, par exemple au noble Zegri, sont pratiquement excusés, et le biographe insiste sur la répugnance de Cisneros envers ces méthodes, appliquées en dernier recours pour vaincre une résistance obstinée[1]. Mais il semble bien que le volontarisme de Cisneros ne soit plus acceptable sans examen critique. Gómez de Castro fait état des oppositions à l'action de l'archevêque :

> Cependant, il ne manquait pas de gens qui trouvaient indigne et tout à fait étranger à l'enseignement du christianisme de pousser qui que ce fût, par la force ou par des moyens semblables, à embrasser la foi du Christ, dont le seul but est la bonté et, avant tout, une volonté manifeste et sincère ; alors, surtout, qu'il est sévèrement interdit par les conciles de Tolède, dont l'autorité est si forte auprès de tous les chrétiens, de contraindre quiconque à croire au Christ[2].

Cisneros est accusé de ne pas s'être conformé à la doctrine commune qui, se fondant sur le canon *De Iudeis*, interdisait les conversions forcées. En suivant la voie de la contrainte, il a donné prise à une hostilité que le biographe évoque sans désigner précisément les détracteurs de son héros. Ainsi lorsque, le courrier envoyé par Cisneros s'étant égaré, les Rois reçoivent de vagues nouvelles du soulèvement de l'Albaicin, des voix critiques attribuent ces troubles à la précipitation de l'archevêque à convertir, sans instruction préalable, des gens fortement attachés à leurs coutumes. Par la suite, l'archevêque a l'occasion de se justifier en présence des Rois qui le félicitent d'avoir conduit à bonne fin la conversion des musulmans. Ceux-ci, après le crime de lèse-majesté qu'était leur soulèvement, n'ont eu d'autre alternative que le baptême ou le supplice[3]. Si cette décision des Rois ne suscite pas de critique, Cisneros, lui, n'apparaît pas totalement excusable. La soumis-

1. A. Gómez de Castro, *op. cit.*, f. 29.
2. *Ibid.*, f. 30.
3. *Ibid.*, f. 31-32.

sion des vaincus semblait lui donner raison en 1500, mais les lecteurs des années 1570 pouvaient porter un jugement plus sévère sur l'issue de l'entreprise. Le soulèvement qui éclate à Grenade, l'année même de la publication de l'ouvrage de Gómez de Castro, montre bien que la politique de contrainte à l'époque de la conversion initiale n'a pas permis l'intégration pacifique des musulmans dans les rangs de l'Église. Faire porter sur Cisneros l'initiative de la conversion forcée présentait l'avantage d'exonérer les Rois Catholiques, et notamment la pieuse reine Isabelle, de toute culpabilité dans ce domaine, alors qu'au même moment, nous le verrons, le point est débattu par les théologiens. Le débat historiographique lancé par ce livre n'est, actuellement, pas encore tranché.

L'historien aragonais Jerónimo Zurita centre lui aussi son récit sur le personnage de Cisneros. Formé aux études humanistes à l'Université d'Alcalá, secrétaire de l'Inquisition, Zurita fut un bref acteur de la politique morisque à l'époque de son protecteur le cardinal Juan de Tavera, qui, en tant qu'Inquisiteur général, lui avait confié une mission à ce sujet[1]. Nommé en 1548 chroniqueur de la couronne d'Aragon, il put consulter nombre d'archives. Cet admirateur de Tacite doit sa célébrité aux *Annales de la couronne d'Aragon*, publiées en 1562-1579, ainsi qu'à son *Histoire de don Ferdinand le Catholique, des guerres et ligues d'Italie* publiée en 1580. C'est dans ce livre qu'il développe un long récit, solidement informé, des événements survenus dans le royaume de Grenade durant les années 1499-1502. Il approuve le projet de conduire les musulmans à la foi chrétienne mis en œuvre par les deux prélats. Il montre aussi que Cisneros emploie la persuasion et les cadeaux pour attirer les élites musulmanes et prend l'initiative de christianiser les enfants des *elches* en s'appuyant sur le droit canonique. Les poursuites contre les *elches* et la christianisation de leurs enfants font naître des rumeurs de conversion forcée qui provoquent le soulèvement des musulmans. Zurita rapporte les accusations formulées dans l'entourage de Ferdinand, au plus fort de la rébellion des Alpujarras :

> La faute de tout cela fut attribuée au zèle désordonné de ces prélats et, particulièrement, de l'archevêque de Tolède parce qu'il avait quitté la voie tracée par les saints décrets pour la conversion des infidèles, en usant à cette fin d'une rigueur et d'une dureté excessives contre ceux qui refusaient de venir à la connaissance de notre sainte foi catholique, confiant cette affaire de conversion si sainte et chari-

1. À. Canellas, « El historiador Jerónimo Zurita », dans *Jerónimo Zurita, su época y su escuela, Congreso nacional*, Saragosse, 1986, p. 13.

> table à des ministres trop rigoureux, qui ordonnaient de les mettre dans des prisons très dures, qui les humiliaient et les tourmentaient de façon très inhumaine, jusqu'à ce que, par force, ils demandassent le baptême [1].

Zurita suit donc Gómez de Castro sur ce point, et avec encore plus d'insistance, reprenant les critiques exprimées contre les procédés de Cisneros [2]. Cependant, il accorde une place importante au travail de conversion conduit sous l'autorité des Rois eux-mêmes, après la rébellion, cette fois pour assurer la sécurité intérieure du royaume. La politique royale vise à la christianisation volontaire des vaincus. Elle passe avant tout par l'envoi de missionnaires et de prédicateurs dans les montagnes [3]. Zurita suggère que les Rois se conforment alors à la doctrine de l'Église sur l'interdiction des baptêmes forcés. Son ouvrage contribue à la mise en accusation de Cisneros, procès nécessaire pour préserver la réputation de Ferdinand et d'Isabelle.

En 1501, la résistance des rebelles et la dureté des opérations de pacification dans les Alpujarras conduisent la reine à poser la question de l'expulsion comme alternative à la conversion :

> Considérant ces montagnes d'accès difficile, et la faiblesse de nos soldats et leur découragement, la reine était d'avis que l'on en finît immédiatement avec ces musulmans pour les chasser de cette terre. Et, sur ce point, le roi tombait d'accord avec elle, si bien qu'il affirmait qu'il pensait que, pour le service de Dieu et le sien, il était préférable qu'ils partissent, même s'ils devaient rester musulmans comme ils l'étaient alors, plutôt qu'ils ne restassent, et qu'ils fussent chrétiens de la façon dont ils l'étaient [4].

L'évocation par les Rois Catholiques d'un possible abandon de leur projet de conversion peut fournir un utile précédent sous Philippe II, après la révolte des morisques de Grenade et la guerre très dure qui s'est ensuivie. L'histoire semble se répéter, les descendants des vaincus se montrant toujours aussi irréductibles à la christianisation. C'est ce que suggère Zurita quand il évoque l'expulsion de 1502 :

> *Édit pour expulser les musulmans qui ne voudraient pas se convertir.* Pour ce motif, on fit un édit général ordonnant que les musulmans quittent tous les royaumes de Castille, de Léon et d'Andalousie, sous peine d'être esclaves, en leur donnant comme délai pour partir les mois de mars, avril et mai. Après les avoir fait

1. J. Zurita, *Historia del rey don Hernando el Católico : de las empresas y ligas de Italia*, vol. 2, lib. 2-3, Saragosse, 1991, p. 173.
2. *Ibid.*, p. 175.
3. *Ibid.*, p. 256-257, 268 et 272-273.
4. *Ibid.*, p. 277.

> sermonner et instruire avec diverses prédications très pieuses, ceux qui persévéraient dans leur infidélité furent chassés. On laissa [rester] ceux qui voulurent bien se convertir volontairement. Sachant que Lorenzo de Carvajal dit, dans ses *Annales*, que bien qu'on leur ait ordonné de partir, après la fin du délai on ne les laissa pas le faire, mais ils durent se faire chrétiens, et eux prétendaient que, pour la plupart, ils avaient été baptisés contre leur gré. On considéra alors que, si les parents n'étaient pas de bons chrétiens, leurs petits-enfants ou descendants le seraient.
> *Les musulmans ont toujours montré ce qu'ils étaient*. Mais la légèreté de ces gens et leur obstination dans la secte où leurs pères étaient morts étaient telles qu'ils faisaient bien comprendre, par leurs actes, qu'ils avaient été conduits à la foi tout à fait contre leur volonté[1].

Lorsque Zurita écrit son *Histoire de don Ferdinand*, l'échec du pari scotiste sur l'assimilation progressive des convertis est patent. Ce constat plaide en faveur de l'expulsion des morisques afin de parachever l'extirpation de l'islam que les Rois Catholiques ont, finalement, échoué à réaliser. La remarque prêtée au roi Ferdinand (« il était préférable qu'ils partissent, même s'ils devaient rester musulmans comme ils l'étaient alors, plutôt qu'ils ne restassent, et qu'ils fussent chrétiens de la façon dont ils l'étaient ») est plus que jamais d'actualité dans la seconde moitié du XVIe siècle, et le dilemme posé aux conseillers royaux s'exprime dans les mêmes termes.

La question de la responsabilité des différents acteurs dans le désastre morisque est considérée, sous un tout autre angle de vue, par Luis del Mármol Carvajal[2]. Natif de Grenade, militaire de carrière, bon connaisseur de la langue arabe en raison d'un long séjour dans les présides africains de l'Espagne, il commence à rédiger son *Histoire de la rébellion et du châtiment des morisques du royaume de Grenade* en 1574. Pendant une grande partie de la guerre de Grenade, il a occupé le poste de contrôleur du ravitaillement de l'armée, suivant la campagne de pacification aux côtés de don Juan d'Autriche. Destitué de sa fonction et tombé en disgrâce, il fait même un bref séjour en prison, puis se retire et se consacre à l'écriture. Ce n'est qu'après avoir rétabli sa bonne réputation et publié avec succès une *Histoire et description générale de l'Afrique* en 1573-1599, qu'il fait imprimer l'*Histoire de la rébellion*, en 1600. Son

1. *Ibid.*, p. 346-347.
2. L. del Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, intr. Á. Galán Sánchez, Malaga, 1991 ; V. Sánchez Ramos, « El mejor cronista de la guerra de los moriscos : Luis del Mármol Carvajal », *Sharq al-Andalus*, 13, 1996, p. 235-255 ; A. M. Puglisi, « Escritura y ambición : la Historia del rebelion y castigo de los moriscos de Luis del Mármol Carvajal », *Investigaciones Históricas : Época moderna y contemporánea*, 28, 2008, p. 141-156.

originalité est d'analyser les causes du soulèvement des Alpujarras en prenant en compte le point de vue des morisques, avec lesquels il a eu des contacts. Il remonte à l'époque de la conquête de Grenade pour comprendre pourquoi les morisques sont entrés en rébellion en 1568, poussés à bout par les vexations des chrétiens. On trouve dans son récit bon nombre d'idées et de jugements qui ont été adoptés par les historiens depuis le XIX^e siècle jusqu'à nos jours sans que leur origine soit clairement perçue. C'est le cas, notamment, en ce qui concerne l'entreprise de conversion conduite par Cisneros et la violation des capitulations.

Comme Zurita, Mármol évoque l'alternative entre expulsion et conversion. Selon lui, dès le lendemain de la conquête, des hommes d'Église conseillent aux Rois d'expulser les musulmans qui refuseraient le baptême, au motif qu'ils ne pourront être de loyaux sujets de souverains chrétiens tout en conservant « les rites et cérémonies de la secte de Mahomet, qui les obligeait à être de cruels ennemis du nom chrétien »[1]. Cette mesure, selon ses partisans, sera au bénéfice des convertis, pour le salut de leur âme. Cependant, les Rois préfèrent la douceur à la rigueur : au nom du respect de la parole donnée, et parce qu'ils espèrent une conversion spontanée des vaincus grâce au contact avec les chrétiens, ils ordonnent aux hommes d'Église de prêcher la foi sans exercer de pressions sur les musulmans.

L'*Histoire de la rébellion* présente un autre élément destiné à devenir un lieu commun : l'opposition entre la conduite de Talavera, qui obtient des conversions spontanées par la douceur, et celle de Cisneros, qui, « contre toute humanité » et malgré les consignes de modération données par les Rois, n'hésite pas à recourir à la contrainte contre le noble Zegri[2]. Cisneros use donc de pressions pour obtenir des baptêmes, pousse à la répression contre les *elches* et, après le soulèvement de l'Albaicin, incite les Rois à profiter de l'occasion pour parachever la conversion des musulmans :

> Voyant la si bonne occasion qui s'offrait à ce moment, il leur conseilla de ne pas laisser tomber la conversion des musulmans qui était déjà commencée et que, comme ils s'étaient rebellés et méritaient pour cela la peine de mort et la perte de leurs biens, il fallait leur accorder le pardon sous condition qu'ils se fissent chrétiens ou qu'ils quittassent le pays[3].

1. *Ibid.*, p. 153.
2. *Ibid.*, p. 154.
3. *Ibid.*, p. 156.

Les Rois finissent par mettre ce conseil en pratique tout en envoyant D'Anghiera démontrer au sultan mamelouk la légalité de cette mesure. Mais le mal est fait : les vaincus ont le sentiment que les capitulations ont été bafouées. Le thème revient avec insistance dans l'*Histoire de la rébellion*. Les prélats qui conseillent l'expulsion garantissent que, « en cela, on ne rompait pas les capitulations qu'on leur avait concédées quand ils s'étaient rendus ». Puis, quand le sergent Barrionuevo monte à l'Albaicin pour arrêter la fille d'un *elche*, celle-ci se met à « hurler, disant qu'on l'emmenait pour être chrétienne de force, contre les capitulations de la paix ». Après la révolte de l'Albaicin, les notables rejettent la responsabilité des troubles sur les agents royaux qui ont rompu les accords de paix, assurant que « tout rentrerait dans l'ordre si on les observait, sans les opprimer sur la religion »[1]. La révolte s'étend ensuite dans les Alpujarras, à la mesure du sentiment d'injustice que suscite l'entreprise de christianisation :

> Cette année-là et la suivante, en l'an 1500, certaines localités se rebellèrent en disant qu'on violait les accords de paix par lesquels ils s'étaient rendus ; et que, comme ils n'avaient pas participé à la révolte [de l'Albaicin], ils n'étaient pas obligés non plus à accepter ce que d'autres faisaient pour obtenir leur pardon[2].

Cette conviction s'ancre dans l'esprit des morisques, comme en témoigne le discours que Mármol met dans la bouche de Francisco Nuñez Muley au début de 1567, en présence du président de la Chancellerie de Grenade. Le vieux notable morisque dénonce la violation des capitulations :

> À vrai dire, la conversion a été forcée, contre l'accord conclu par les Rois Catholiques quand le roi Boabdil leur remit cette ville. […] Quand l'Albaicin s'est soulevé, ce n'était pas contre le Roi mais en faveur de ce qu'il avait signé, que nous vénérons comme une chose sacrée. L'encre n'en était pas encore sèche, que les officiers de justice violèrent les accords de paix en arrêtant les femmes issues de lignage chrétien, pour les convertir de force[3].

Luis del Mármol rapporte ici la vision des vaincus, qu'il ne reprend pas à son compte mais qui constitue un élément essentiel dans l'analyse des causes du soulèvement de 1568. La violation des accords de paix conclus au moment du passage sous la domination chrétienne apparaît comme la source du conflit entre les musulmans et leurs vainqueurs.

1. *Ibid.*, p. 153-155.
2. *Ibid.*, p. 156.
3. *Ibid.*, p. 163.

Elle nourrit le sentiment d'injustice des morisques qui, loin d'être reconnaissants envers les Rois Catholiques pour les bienfaits qui leur sont dispensés, s'obstinent à conserver les pratiques islamiques et s'endurcissent, au fil du temps, dans le refus de la foi chrétienne. Elle justifie, à leurs propres yeux, une duplicité systématique dont Mármol détaille les manifestations concrètes et signale les effets pervers : l'hérésie presque généralisée, les confessions mensongères, la criminelle complicité avec les corsaires barbaresques [1].

La conversion des musulmans par la voie autoritaire n'a jamais fait l'unanimité. À côté des concerts d'éloges à l'égard des rois « zélateurs de la foi », des voix discordantes se font entendre. L'opposition des seigneurs, lésés dans leurs intérêts, et des morisques eux-mêmes semble une constante de la période. Du côté des historiens, les humanistes qui prennent du recul sur l'action du cardinal Cisneros et assimilent les décrets d'expulsion à des conversions forcées rejoignent les quelques religieux qui, dès les premiers temps, contestent le choix fait par les souverains d'avoir préféré pousser les musulmans au baptême au lieu de les expulser. La ligne de partage entre les partisans de la conversion par la contrainte et ceux qui s'y opposent, et qui sont plutôt favorables à l'éviction des morisques, se dessine dès l'époque des Rois Catholiques. Alors que le soulèvement de Grenade, en 1568, montre dans toute son ampleur l'échec de la christianisation, le regard des historiens se fait de plus en plus pessimiste. Cette mémoire négative des événements de Grenade qu'ils construisent à partir des années 1570 est un élément majeur dans l'évolution générale des esprits sur la question morisque.

1. *Ibid.*, p. 63.

# VIII

# *Les théologiens et les infidèles*

*Indiens et morisques à l'Université*

Les docteurs participent aux débats politiques de leur temps par leur enseignement et leurs écrits, même lorsqu'ils traitent de délicates questions théologiques et juridiques. Ils exercent leur magistère dans les universités, notamment à Salamanque, en Castille. Certains d'entre eux sont des figures intellectuelles reconnues et respectées. Les théologiens, experts dans la discipline qui est considérée comme la plus éminente, se distinguent de l'ensemble des hommes d'Église par leur autorité morale et leur prestige. Contemporain de Charles Quint, le dominicain Francisco de Vitoria s'exprime en public sur des problèmes brûlants tels que le divorce du roi d'Angleterre Henri VIII, les limites du pouvoir du pape ou encore les droits des conquérants espagnols sur les Indiens d'Amérique[1]. Le rayonnement des dominicains de Salamanque, qui s'inscrivent dans la postérité de leur maître saint Thomas d'Aquin, éclipse alors les autres courants théologiques, le scotiste et le nominaliste fondés respectivement sur les écrits de Duns Scot et de Gabriel Biel, qui conservent pourtant des chaires d'enseignement et auxquels les Franciscains, en particulier, demeurent attachés[2].

Jusqu'à présent, on s'est surtout intéressé à la contribution de l'École de Salamanque à l'élaboration d'un droit international public

1. Voir F. de Vitoria, *Leçon sur le pouvoir politique*, Maurice Barbier éd., Paris, 1980.

2. M. Andrès Martin, « Pensamiento teológico y formas de religiosidad », *El siglo del Quijote (1580-1680)*, vol. I, Madrid, 1986, p. 10-16 ; Id., *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, 1977.

fondé sur la notion de « droit des gens », célébrant le rôle de Francisco de Vitoria et de Domingo de Soto dans la critique de la conquête du Nouveau Monde et de l'asservissement des Indiens[1]. Mais, à notre connaissance, aucune étude spécifique n'a été consacrée aux prises de position des grands maîtres sur la politique morisque. Il est vrai que ce sujet n'est qu'à peine traité dans leurs écrits. Pour mesurer leur intérêt à l'égard des morisques, il faut prendre en compte l'ensemble de leurs réflexions sur la conversion forcée des infidèles et notamment sur les Indiens, qui semblent monopoliser leur attention.

Les Indiens sont au centre des préoccupations de la Couronne depuis que le pape Alexandre VI, par la bulle *Inter Cœtera* en 1493, a confié aux Rois Catholiques la mission divine de répandre l'Évangile auprès de ces peuples païens inconnus de la Bible. Les missionnaires dominicains et franciscains sont témoins des horreurs de la conquête, des exactions des colons, de l'asservissement des populations indigènes. Plusieurs traités, dans ce contexte, dénoncent les injustices commises contre les Indiens ; ils accordent une place au thème de la conversion forcée, l'une des violences critiquées par les religieux. Le dominicain Bartolomé de Las Casas préconise une évangélisation en douceur, dans le traité *De l'unique façon d'amener tous les peuples à la vraie religion* écrit dans les années 1530 et dont le manuscrit circule assez largement[2]. S'il donne une portée générale à sa réflexion sur les méthodes missionnaires, c'est bien son expérience de colon à Hispaniola et à Cuba, puis de « procurateur et protecteur universel de tous les Indiens des Indes » (titre qui lui a été conféré en 1515 par le cardinal Cisneros), qui l'incite à intervenir sur ce thème. Francisco de Vitoria, dans la leçon *Sur les Indiens* prononcée à l'Université de Salamanque en 1539, passe au crible les justifications invoquées par les Espagnols pour fonder leur domination sur les populations du Nouveau Monde. Selon lui, la mission d'évangélisation des Indiens n'est pas un motif pour leur faire la guerre, même s'ils refusent la conversion proposée par des moyens pacifiques[3]. Les méthodes missionnaires sont aussi le thème central de la Sentence de Salamanque, réponse adressée en 1541 par Francisco de Vitoria, Domingo de Soto et d'autres théologiens de l'Université, à une ques-

1. Voir l'ouvrage classique de V. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanque, 1951. L'œuvre de Vitoria en particulier a suscité de nombreuses études qu'il n'est pas possible de recenser ici.

2. B. de Las Casas, *Del unico modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religion* [1942], Mexico, 1975.

3. F. de Vitoria, *Leçon sur les Indiens*, Genève, 1966.

tion de Charles Quint concernant la pratique des baptêmes en Nouvelle-Espagne : contrairement aux Franciscains qui baptisent des foules d'Indiens après une instruction sommaire et selon un rituel simplifié, les Dominicains soulignent la nécessité d'instruire les indigènes avant de leur administrer un baptême solennel[1].

La controverse de Valladolid, en 1550, prolonge le débat sur les objectifs et les méthodes de la christianisation. Soutenu par les dominicains de Salamanque, Las Casas est confronté à l'humaniste Juan Ginès de Sepulveda, auteur d'un traité *Des justes causes de la guerre contre les Indiens* qui justifie la conquête et l'asservissement des Indiens au nom de la lutte contre leurs pratiques barbares. Sepulveda est appuyé par le franciscain Bernardino de Arevalo ; l'issue de la confrontation reste indécise[2]. À la génération suivante, le jésuite José de Acosta, formé à Salamanque et mûri par un séjour de quinze ans au Pérou et au Mexique, reprend les thèmes de la guerre de conquête contre les peuples infidèles et des méthodes d'évangélisation, dans le traité *Sur la proclamation de l'Évangile auprès des barbares, ou sur le salut des Indiens* présenté à Philippe II en 1588[3].

Dans le cadre des missions américaines, la réflexion des hommes d'Église place au premier plan la question de savoir si les guerres de conquête entreprises contre des peuples infidèles sont des guerres justes. La question de la conversion forcée est subordonnée à la précédente. On est là dans une situation toute différente de celle qui existe en Espagne où les musulmans, puis les morisques, sont déjà soumis à la domination du souverain chrétien[4]. Il est évident que ces deux derniers groupes ne suscitent pas le même intérêt que les Indiens, de la part des théologiens espagnols qui disposent déjà d'un vaste ensemble de réflexions et de règles sur les relations entre chrétienté et islam, tant sous

1. Ce document a été analysé par D. Borobio García, « Teólogos salmantinos e iniciación cristiana en la evangelización de América durante el siglo XVI », *Evangelización en América*, D. Borobio García, F. R. Aznar Gil et A. García García éd., Salamanque, 1988, vol. 1, p. 58-76.

2. Voir C. Bernand et S. Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, t. I, *De la découverte à la conquête*, Paris, 1991 ; M. Mahn-Lot, *Barthélemy de Las Casas. L'évangile et la force*, Paris, 1964 ; Á. Losada, « La polémica entre Sépulveda y Las Casas y su impacto en la creación del moderno derecho internacional », *Autour de Las Casas. Actes du Colloque du Ve centenaire, 1484-1984*, Paris, 1987, p. 165-193.

3. J. de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, 2 vol., Corpus hispanorum de Pace, 23-24, Madrid, 1984-1987.

4. Voir M. García Arenal, « Moriscos e Indios. Para un estudio comparativo de métodos de conquista y evangelización », *Chronica Nova*, 20, 1992, p. 153-176 ; Y. El Alaoui, *Jésuites, morisques et indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, Paris, 2006.

la forme de traités que dans les titres « Sur les Sarrasins » des *Décrétales* et du *Sexte*. L'islam et les musulmans sont aussi la matière d'une littérature de polémique dans la ligne de la culture de l'affrontement qui prévaut depuis les croisades : on peut mentionner le traité du Valencien Juan Andrés intitulé *Confusion et réfutation de la secte mahométane et du Coran*, publié en 1515, ou encore le *Château inexpugnable défenseur de la foi* du bénédictin Gonzalo de Arredondo y Alvarado, long plaidoyer pour la croisade composé à l'occasion de la prise de Rhodes par les Turcs en décembre 1522[1]. Les morisques, quant à eux, ne paraissent pas être un sujet de réflexion théologique jusqu'aux *Cathéchèses mystagogiques* de Pedro Guerra de Lorca, traité publié en 1586, après la révolte des morisques de Grenade[2].

Les traités ne représentent qu'une partie de la production théologique et il faut explorer encore les ouvrages composés pour leurs étudiants par les principaux maîtres de Salamanque. La question des baptêmes forcés demeure un passage obligé dans les commentaires des *Sentences* et de la *Somme théologique*[3]. Parmi les rares commentaires des *Sentences*, on a retenu celui du dominicain Domingo de Soto composé en 1555-1556[4]. Ceux de la *Somme théologique* sont plus nombreux. Nous avons pris en compte celui du cardinal Cajétan, dominicain italien qui expliqua la *Somme* à l'Université de Padoue : son ouvrage composé en 1507-1522 faisait autorité[5]. Nous avons aussi étudié celui de Francisco de Vitoria composé en 1534-1537, ainsi que ceux de théologiens des deux générations suivantes : le dominicain Domingo Bañez, professeur de théologie à Salamanque de 1581 à 1589 et bien connu pour avoir été le confesseur de Thérèse d'Avila ; Pedro de Aragón, de l'ordre des Augustins, lui aussi professeur de théologie à

1. J. Andrés, *Confusión y confutación de la secta mahometana y del Alcoran*, E. Ruiz García éd., Merida, 2003 ; G. de Arredondo y Alvarado, *Castillo inexpugnable defensorio de la fee […]*, Burgos, 1528.

2. P. Guerra de Lorca, *op. cit.*

3. Thomas d'Aquin traite la question des conversions forcées en deux endroits de la *Somme théologique*. Dans la « seconde partie de la deuxième partie », dite *Secunda Secundæ* ($II^{a}$-$II^{ae}$), la question 10 (*Sur l'infidélité*) comprend deux articles : « Doit-on contraindre les infidèles à la foi ? » (a. 8) et « Doit-on baptiser les enfants des juifs et des autres infidèles contre la volonté de leurs parents ? » (a. 12). La $III^{e}$ partie, consacrée aux sacrements, comprend, dans la question 68 (*Sur celui qui reçoit le baptême*), un article intitulé « L'intention de celui qui reçoit le baptême est-elle requise ? » (a. 7).

4. D. de Soto, *In quartum (quem vocant) Sententiarum*, Venise, 1575.

5. Thomas de Vio Caietani : Thomas d'Aquin, *Opera omnia*, t. VIII : *Secunda Secundæ Summæ Theologicæ, a quæstione I ad quæstionem LVI, […] cum commentariis Thomas de Vio Caietani ordinis prædicatorum*, Rome, 1895.

Salamanque ; enfin, le jésuite Francisco Suárez, professeur à Alcalá de Henarés, Salamanque et Coïmbra au Portugal et l'un des théologiens les plus éminents des années 1590-1610[1].

Aucun de ces auteurs ne consacre de développement approfondi aux morisques. Les Indiens n'apparaissent guère plus dans ces pages. On repère toutefois des remarques ponctuelles sur les uns et les autres, souvent à la fin d'un raisonnement, ce qui montre qu'ils n'étaient pas absents des préoccupations des théologiens. La rareté de ces mentions est-elle l'indice d'un silence volontaire des grands maîtres sur le sujet ? L'enseignement universitaire de tradition scolastique était fondé sur le commentaire des grands textes dans une perspective universelle, démarche fort différente de l'intervention des théologiens dans le débat public à travers des traités spécifiques. Les maîtres qui commentent les *Sentences* et la *Somme théologique* entendent donner à leur réflexion une valeur indépendante des circonstances particulières, c'est pourquoi les développements sur les problèmes d'actualité restent très limités. En fin de compte, ils ne font qu'appliquer la démonstration qui a été conduite dans l'ensemble de la leçon.

Néanmoins, ils ne sont pas coupés de leur époque. En témoigne leur définition des « infidèles », qui s'enrichit en fonction des réalités de l'Espagne après la Reconquête. Les canonistes médiévaux, qui étudiaient dans le commentaire du canon *Sicut Iudæi* la question sur le baptême des enfants contre la volonté de leurs parents, s'en tenaient pour l'essentiel aux enfants des juifs[2]. Chez saint Thomas d'Aquin et Duns Scot, la même question concernait « les enfants des juifs et des autres infidèles ». Cajétan, Vitoria et Bañez reprennent cet intitulé plus large. Les musulmans et les morisques font leur entrée dans les débats : Vitoria déclare que le roi Sisebut a été désapprouvé pour avoir contraint à la foi « les juifs ou les Sarrasins », anachronisme qui inclut expressément les musulmans dans la réflexion sur les conversions forcées[3]. Soto et Bañez font allusion aux morisques. Le premier, à la fin du règne de Charles Quint, déplore que « ni les enfants, ni les petits-

1. F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundæ de Santo Tomas*, V. Beltrán de Heredia éd., t. I, *De Fide et Spe* (q. 1-22), Salamanque, 1932 ; D. Bañez, *Commentaria in secundam secundæ angelici doctoris D. Thomas, quibusquæ ad Fidem, Spem et Charitatem spectant*, 1602 ; P. de Aragón, *In Secundam Secundæ divi Thomæ doctoris Angelici commentariorum*, t. I, Salamanque, 1584 ; F. Suárez, *Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomæ*, dans *Opera omnia*, t. 20, Paris, 1860.

2. H. Boich, *op. cit.*, p. 125-126 ; P. d'Ancarano, *op. cit.*, ad X., 5.6.9, f. 187-188 ; F. Sandeus, ad X., 5.6.9, *Commentaria… super toto quinto Decretalium*, Turin, 1521, f. 186 v ; N. Tedeschi, ad X., 5.6.9, *op. cit.*, t. VII, Venise, 1605, f. 112 r.

3. F. de Vitoria, *Comentarios*, *op. cit.*, ad II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 10, a. 8, 2, p. 190.

enfants, ni même les arrière-petits-enfants des Sarrasins qui ont jadis été convertis en Espagne n'abandonnent leur secte intérieurement »[1]. Sous Philippe II, le second constate que les infidèles baptisés de façon non sincère « enseignent en secret à leurs enfants à servir la secte de Mahomet »[2]. Soto évoque aussi « les Indiens », avec le témoignage de missionnaires sur les baptêmes en masse[3]. L'auteur qui embrasse les catégories les plus larges est Francisco Suárez, malgré un intitulé restrictif (« Les enfants des juifs »), puisqu'il divise les enfants d'infidèles en trois ensembles : les enfants d'infidèles apostats (il s'agit des descendants des nouveaux chrétiens issus du judaïsme, dits *conversos*, et de l'islam, les morisques) ; les enfants d'infidèles non soumis à l'autorité de l'Église (ce qui concerne implicitement les Indiens) ; enfin, les enfants d'infidèles soumis à l'autorité de l'Église : c'est le cas des enfants d'esclaves, nombreux au Portugal et en Espagne[4].

Les juifs et les musulmans, qui étaient l'objet de réflexion presque exclusif des théologiens et juristes médiévaux, ne sont plus au centre de l'attention. Les théologiens prennent acte des mutations récentes qui, par la reconquête de l'Espagne sur les musulmans et par l'expansion de la couronne de Castille outre-mer, conduisent l'Église à clarifier ses positions à l'égard des non-chrétiens dans de multiples cas de figure.

### *Infidèles-baptisés-apostats et « véritables infidèles »*

Pour la clarté du raisonnement, les théologiens empruntent à saint Thomas la distinction fondamentale entre les infidèles qui n'ont jamais été baptisés et ceux qui l'ont déjà été. Cette distinction permet de généraliser à tous les groupes non chrétiens les deux situations traitées dans le canon *De Iudeis* du 4$^{e}$ concile de Tolède, celle des juifs restés dans le judaïsme et celle des juifs convertis sous le roi Sisebut. Le débat sur les conversions forcées concerne la première catégorie d'infidèles ; nous y reviendrons plus tard. Les morisques, héritiers de la conversion des musulmans d'Espagne dans les années 1499-1526, se trouvent, eux, dans la deuxième situation.

1. D. de Soto, *op. cit.*, dist. 5, a. 10, p. 295.
2. D. Bañez, *op. cit.*, ad. II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 10, a. 10, col. 524.
3. D. de Soto, *op. cit.*, p. 298.
4. F. Suárez, *op. cit.*, q. 68, a. 10, p. 420-446.

Nous avons vu, à travers l'étude du traité de Fernando de Loazes, la doctrine juridique de l'Église sur les baptêmes forcés : ils sont valides, sauf en cas de contrainte absolue. Les notions de contrainte absolue et conditionnelle permettent d'avaliser les conversions obtenues aussi bien dans le cadre de persécutions d'État, sous la menace de l'expulsion, que celles qui procèdent d'émeutes populaires dirigées contre les *aljamas*. Thomas d'Aquin avalise cette doctrine. Dans l'article « Doit-on contraindre les infidèles à la foi ? » de la *Somme théologique*, il tranche la question des infidèles « qui dans un temps ont reçu la foi et qui en gardent une certaine profession : ce sont les hérétiques ou des apostats quelconques »[1]. Alléguant le canon *De Iudeis*, il autorise l'emploi de la force pour maintenir ces convertis dans la foi chrétienne, car « recevoir la foi est un acte de la volonté, mais la garder quand on l'a embrassée est une nécessité. C'est pourquoi les hérétiques doivent être contraints à garder la foi »[2].

Cajétan et Vitoria ne s'écartent pas de saint Thomas. Cette doctrine trouve son application sur le terrain missionnaire. José de Acosta rappelle ainsi les critères de validité du baptême établis par Innocent III suivant le canon *De Iudeis* :

> Si le consentement n'est pas absent, même s'il a été arraché par la force ou par les menaces, comme il a été marqué du caractère du Christ, il faut le contraindre à observer la foi déjà reçue[3].

Au fil des commentaires de l'article de saint Thomas, on remarque que l'équivalence se confirme entre deux catégories pourtant distinctes au départ, celle de l'infidèle converti puis retourné à sa religion première (nous l'appellerons l'infidèle-baptisé-apostat) et celle de l'hérétique, du schismatique ou de l'apostat d'origine chrétienne, sans aucun lien avec le judaïsme ou l'islam. Dans l'esprit des théologiens, ces groupes sont rassemblés dans une même volonté de dissidence contre l'Église, et cette attitude appelle une condamnation sans réserve. Soto soutient les châtiments les plus durs contre ceux qui sortiraient de l'Église, sans faire aucune distinction entre convertis et hérétiques. Ce sont eux que vise l'injonction *Compelle intrare* de l'Évangile de Luc :

> Il y a des infidèles qui n'ont jamais reçu la foi, et d'autres, comme les schismatiques et les hérétiques, qui sont sortis de la foi. Ces derniers, il est licite de les

1. Thomas d'Aquin, *op. cit.*, II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 10, a. 8, p. 101-104.
2. *Ibid.*
3. J. de Acosta, *op. cit.*, p. 364-366.

> contraindre non seulement par des menaces et des terreurs, mais aussi, si nécessaire, par la peine capitale. Ce n'est pas le cas pour les premiers[1].

Il ne s'agit plus seulement d'établir les mêmes punitions pour les deux groupes, de soumettre les nouveaux chrétiens qui seraient revenus au judaïsme ou à l'islam aux mêmes peines que les hérétiques, comme l'avait établi le canon *Contra Christianos*. Désormais, les infidèles-baptisés-apostats se trouvent comptés directement dans la cohorte des hérétiques, de sorte que la discussion de l'article « Doit-on contraindre les infidèles à la foi ? » compris, chez saint Thomas, dans la question 10 (*L'infidélité*), empiète déjà sur les questions 11 (*L'hérésie*) et 12 (*L'apostasie*). Ainsi, à propos de ce même article, Pedro de Aragón trouve utile de consacrer un développement à la question « Est-il licite de punir de mort les hérétiques ou de leur faire la guerre après qu'ils ont apporté la preuve de leur obstination et de leur rébellion ? ». Les luthériens, que l'auteur vise au premier chef, sont confondus en pratique avec les infidèles baptisés. L'augustin répond par l'affirmative, se fondant sur l'opinon commune des docteurs[2]. Ainsi, dès lors qu'ils sont confondus avec les hérétiques, plus rien ne peut adoucir le sort des infidèles-baptisés-apostats. Domingo Bañez conclut son développement par un rappel de la ligne commune :

> Mais il y a une différence entre les hérétiques et les autres infidèles qui n'ont pas reçu le baptême, car ces derniers ne sont pas tenus d'obéir à l'Église en observant les préceptes de l'Évangile. Et donc l'Église ne peut les punir.
> Les hérétiques, par le fait même qu'ils sont baptisés, sont assujettis à l'Église et à l'observance de la religion chrétienne. C'est pourquoi elle peut contraindre les baptisés à observer la loi de Dieu, par des peines spirituelles et corporelles[3].

La plupart des morisques d'Espagne, dans leur volonté de pratiquer l'islam en dépit de leur baptême, correspondent à la catégorie des infidèles-baptisés-apostats pour lesquels on n'envisage aucune voie de sortie de l'Église. Les grands maîtres du XVI^e^ siècle ne proposent pas d'évolution de la norme établie par le 4^e^ concile de Tolède, environ dix siècles auparavant. L'Église romaine, confrontée aux multiples courants protestants, rassemble ses forces dans la lutte contre l'hérésie. Les théologiens, forces vives de cette mobilisation, réaffirment la doc-

1. D. de Soto, *op. cit.*, p. 295-296.
2. P. de Aragón, *op. cit.*, p. 293-300.
3. D. Bañez, *op. cit.*, col. 525. Bañez traite la question des conversions forcées à l'article 10, col. 522-536.

trine catholique contre toutes les dissidences. Aux évêques dans leurs diocèses et aux autorités politiques en général, il appartient de maintenir les morisques dans l'obéissance à la foi chrétienne, sans autre alternative.

Pourtant, les théologiens ne sont pas indifférents aux conséquences dramatiques des conversions forcées. Nous avons vu que Soto et Bañez dressent le constat d'échec de la conversion des musulmans effectuée quelques décennies plus tôt. Pour eux, en ce qui concerne les morisques, la partie semble perdue. Cette analyse peut expliquer que les Indiens soient au contraire l'objet d'une ample littérature sur les horreurs de la conquête et les méthodes d'évangélisation. Les théologiens de Salamanque et leurs disciples font porter tout leur effort sur la prévention des politiques de conversion forcée. Il s'agit de dissuader les monarques de répéter, dans le Nouveau Monde, l'erreur historique commise avec les musulmans : Sisebut ne doit plus jamais être pris en modèle.

C'est ce que montrent les développements des théologiens sur les véritables infidèles, ceux qui n'ont jamais reçu le baptême. La discussion se focalise sur l'opinion, maintes fois évoquée ici, de Duns Scot qui était d'avis qu'un prince chrétien, après avoir converti les enfants des juifs, « agirait pieusement si les parents eux-mêmes étaient forcés par les menaces et les terreurs à recevoir le baptême et à le conserver après l'avoir reçu »[1]. Cette recommandation était fondée sur trois arguments principaux : les conséquences positives (l'intégration des descendants des convertis, au fil des générations), le moindre mal (mieux vaut des convertis, même peu sincères, que des infidèles) et le précédent du roi Sisebut, dont le concile de Tolède aurait approuvé la conversion des juifs.

Les angles d'attaque des adversaires de Duns Scot sont variés. Cajétan consacre l'ensemble de son commentaire de l'article « Les infidèles doivent-ils être contraints à la foi ? » à réfuter le franciscain, notamment sur deux thèmes, la nature de l'acte volontaire et l'argument du moindre mal[2]. Vitoria se démarque des autres, puisqu'il reconnaît dans un premier temps que Duns Scot a raison sur le plan théorique :

> Et je dis qu'il n'est pas mauvais, mais qu'en soi il est bon et licite que les princes, par les menaces, les terreurs et les coups de fouet, contraignent les infidèles à recevoir la foi, à la conserver et à l'observer[3].

1. J. Duns Scot, *op. cit.*, p. 530.
2. T. de Vio Caietani, *op. cit.*, p. 89-90.
3. F. de Vitoria, ad II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 10, a. 8, 4, *op. cit.*, p. 92.

Mais cette approbation ne concerne que les infidèles qui sont les sujets des princes chrétiens. Elle est assortie de tant d'objections morales et pratiques qu'en fin de compte Vitoria rejoint la position de saint Thomas, contraire aux conversions forcées. Soto s'attaque directement à l'opinion du franciscain sur l'argument des conséquences positives. Il est suivi par Pedro de Aragón qui oppose la recommandation de Duns Scot à l'opinion de saint Thomas, de Soto et d'autres, et développe une argumentation vigoureuse contre la conversion forcée des infidèles : il revient sur la notion d'acte volontaire, allègue la loi divine et la loi naturelle, et repousse les arguments historiques[1]. Bañez, enfin, consacre une large part de son développement à l'examen des arguments historiques et s'arrête aussi sur l'argument des conséquences positives. Il termine son analyse par un véritable traité sur le droit d'évangélisation des infidèles dans la ligne de Vitoria et de Las Casas, s'inscrivant ainsi dans les débats d'actualité sur les méthodes missionnaires en Amérique[2].

Cet ensemble, auquel il faut ajouter la leçon *Sur les Indiens* de Vitoria et les traités *De l'unique façon* de Las Casas et *Sur le salut des Indiens* d'Acosta, témoigne de l'important travail de réflexion de ces théologiens sur le thème des conversions forcées. Il ne s'agit plus, comme dans les trois siècles précédents, d'élargir le champ des actions permises pour faire entrer les infidèles dans l'Église, mais au contraire de réfuter et de dénoncer l'emploi de la contrainte. Faute de pouvoir annuler les effets des baptêmes antérieurs (qui ont produit tant d'infidèles-baptisés-apostats), les théologiens s'efforcent de protéger les « véritables infidèles » contre les entreprises de conversion forcée, en dissuadant les chrétiens de mettre en œuvre ce type d'action violente. Dans ce but, ils s'attachent à démonter les deux arguments scotistes du rôle positif de Sisebut et des conséquences bénéfiques des conversions par contrainte. D'autre part, ils replacent le sujet dans la perspective théologico-politique des limites du pouvoir du prince. Enfin, ils développent une réflexion sur la nature de l'acte volontaire afin d'invalider, autant que possible, les notions de contrainte absolue et de contrainte conditionnelle. Arrêtons-nous sur ces quatre axes d'argumentation.

1. D. de Soto, *op. cit.*, p. 290-295 ; P. de Aragón, *op. cit.*, p. 284-300.
2. D. Bañez, *op. cit.*, col. 522-536.

*Les thomistes contre Duns Scot*

La conversion des juifs décrétée par Sisebut au VIIe siècle constitue, comme nous l'avons vu, l'événement primordial dans l'élaboration des normes de l'Église sur les conversions forcées, d'autant plus que le canon *De Iudeis* ne faisait que déconseiller l'emploi de la force en la matière et que Duns Scot était allé jusqu'à ériger en modèle « le très pieux roi Sisebut » pour cette décision[1]. Au XIVe siècle, le dominicain Durand de Saint-Pourçain avait tenté une contre-attaque en opposant à Sisebut des modèles d'empereurs, Constantin et Théodose, qui s'étaient abstenus d'employer la force contre les juifs et leurs enfants[2]. Mais Gabriel Biel lui avait objecté, à la fin du XVe siècle, que ces exemples étaient puisés dans la période des débuts de l'expansion du christianisme et que leur valeur était relative aux circonstances[3]. Peu après la conversion des musulmans de Castille et les débuts de la conquête du Nouveau Monde, le dominicain Cajétan s'attache à renforcer les positions thomistes, opposées aux politiques étatiques de conversion forcée.

Sisebut est pris pour cible : il représente ces monarques qui, en consolidant leur pouvoir, veulent faire de l'unité de foi la condition nécessaire de la mise en ordre politique de leurs États, au mépris de la distinction entre le domaine du gouvernement temporel (qui relève de la loi naturelle et positive) et celui de la foi (qui relève de la loi surnaturelle). C'est bien, en effet, sur le socle de la théologie thomiste que se fonde la critique des conversions forcées : en raison de la distinction qu'établit Thomas d'Aquin entre ordre naturel et ordre surnaturel, le souverain n'a pas compétence pour légiférer dans le domaine de la foi et pour forcer les consciences. Il est évident que les théologiens de Salamanque se donnent pour fonction non seulement d'analyser des questions métaphysiques, mais aussi de modeler les conceptions morales et politiques en réponse aux grands problèmes de leur époque, à la lumière de la révélation divine. Dans cette perspective, la critique des conversions forcées se porte inévitablement sur le terrain politique. Mais les théologiens doivent exercer leur fonction d'autorité morale avec prudence, de peur d'être censurés par le pouvoir politique.

1. J. Duns Scot, *op. cit.*, p. 530.
2. G. Durand de Saint-Pourçain, *op. cit.*, ad L. 4, dist. 4, q. 6, f. 259 v - 260 r.
3. G. Biel, *op. cit.*, ad. L. 4, dist. 4, q. 2, p. 206.

Sisebut, lointain roi wisigoth, concentre donc les critiques qui ne pourraient pas s'exprimer directement contre les souverains contemporains.

Cajétan ouvre la porte à l'examen des politiques de conversion en séparant, chez Sisebut, les qualités personnelles et l'acte de gouvernement (la conversion forcée des juifs) :

> À l'argument de Scot, on répond que le canon du concile [de Tolède] contient deux éléments : l'éloge du prince et l'interdiction de l'acte. Et de ce second élément, il apparaît que [le concile] n'a pas approuvé l'acte. Et pour cela, il insinue qu'il loue l'intention du prince ; en effet, les bonnes intentions peuvent causer de nombreux dommages[1].

Le « très pieux roi Sisebut » a manqué d'intelligence. Or l'enfer est pavé de bonnes intentions. Cette distinction de l'intention et de l'acte, empruntée au jugement d'Isidore de Séville sur Sisebut, est reprise par Vitoria et Soto jusqu'à devenir un lieu commun[2]. Elle enrobe la critique des politiques de conversion dans un éloge des vertus chrétiennes. La Sentence de Salamanque, sur les baptêmes de masse pratiqués par les Franciscains, en est l'exemple achevé :

> Nous disons que, dans les affaires de foi et de religion, il ne suffit pas d'avoir un bon zèle et une pieuse ardeur à répandre et à faire avancer la religion, mais il faut diriger et ordonner ce zèle, non pas en suivant l'élan des sentiments, mais selon les canons et les règles de l'Écriture, de l'Église et des saints, afin de ne pas être comme ceux dont saint Paul dit : « Car je leur rends témoignage qu'ils ont du zèle pour Dieu ; mais ce zèle manque d'intelligence » (Rom. 10). Ainsi, ceux qui défendent la première opinion de cette discussion, on doit faire l'éloge de leur pieuse ardeur et de leur amour de la foi et de la religion, comme le prince Sisebut a été loué par le concile de Tolède dans le canon *De Iudeis*, Dist. 45. Mais néanmoins ils peuvent se tromper, car ils sont des hommes[3].

Juger séparément les intentions des souverains et leurs actions, c'est refuser de sacraliser un pouvoir politique qui se pare de la défense de la foi chrétienne. Les entreprises de conversions forcées et les persécutions religieuses doivent être évaluées en fonction des seuls critères recevables pour les théologiens : les normes juridiques héritées de la Tradition de l'Église et les principes moraux acceptés par les docteurs.

Vitoria introduit dans la discussion le critère du statut politique de l'infidèle. Duns Scot, en effet, avait justifié la pratique de la conversion

1. T. Caietano, *op. cit.*, ad II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 10, a. 8, p. 90.
2. F. de Vitoria, *op. cit.*, ad II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 10, a. 8, p. 191 ; D. de Soto, *op. cit.*, ad L. 4, dist. 5, a. 7, p. 280.
3. *Sententia Salmantina*, citée par D. Borobio, *op. cit.*, p. 73.

des enfants des juifs par la condition de servitude de ces derniers : les juifs se trouvent en bas d'une chaîne de commandement verticale qui va vers Dieu en passant par leur maître, le prince chrétien ; par conséquent, celui-ci peut les contraindre à servir le maître suprême, Dieu[1]. Durand de Saint-Pourçain avait ensuite distingué trois catégories : les infidèles qui ne sont pas sous la domination d'un prince chrétien, les infidèles de condition libre et vivant en pays chrétien, et les enfants des serfs ou des esclaves sous l'autorité d'un prince chrétien. À travers ces distinctions, le dominicain montrait que seuls les enfants de la dernière catégorie étaient concernés par l'éventualité d'une conversion contre la volonté de leurs parents. Cette démonstration revenait à délimiter précisément les prérogatives des princes sur les infidèles et donc à restreindre la pratique des conversions d'enfants.

Les deux débats, celui sur la conversion des enfants d'infidèles et celui sur la conversion forcée des adultes, se rejoignent finalement, d'autant que Duns Scot fait de la conversion des adultes un complément, et comme un achèvement, de celle des enfants. Ils sont donc parfois traités ensemble (c'est le cas chez Gabriel Biel) et les arguments utilisés d'abord dans l'une des discussions finissent par apparaître aussi dans la seconde. C'est ainsi que Vitoria extrait de la discussion sur la conversion des enfants la distinction entre « les infidèles sujets des princes chrétiens » et « les infidèles qui ne sont pas ses sujets ». C'est à propos des premiers qu'il dit n'avoir rien trouvé, ni dans la Bible, ni dans la raison naturelle, qui exprime une interdiction des conversions forcées : l'opinion de Duns Scot se trouve donc vérifiée. Provocation de Vitoria devant ses étudiants de Salamanque ? Un expert de la doctrine thomiste a signalé que Vitoria, en paraissant admettre en partie l'opinion scotiste, accepte une violation du droit naturel et l'intervention du pouvoir politique dans le domaine des consciences, ce qui va à l'encontre de saint Thomas et de ce que Vitoria lui-même professe dans ses *Leçons*[2]. Mais aussitôt Vitoria met en évidence les fâcheuses conséquences des politiques de conversion forcée :

> Premièrement, parce que, s'ils devaient être forcés, on ne saurait pas s'ils reçoivent véritablement la loi du Christ, bien qu'ils se disent chrétiens, car la foi est dans le cœur. […] Deuxièmement, parce que, s'ils étaient contraints par des menaces, il n'est pas vraisemblable qu'ils se conduiraient avec foi, car, poussés par la crainte des châtiments, c'est en faisant semblant, et non avec piété, qu'ils se

1. J. Duns Scot, ad L. 4, dist. 4, q. 9, *op. cit.*, p. 529.
2. V. Carro, *op. cit.*, p. 517-518.

> conduiraient comme les chrétiens. Ce serait un scandale pour les autres chrétiens, car les infidèles croiraient que tous les chrétiens sont venus à la foi par la force, ce qui est faux, puisque à l'époque des Apôtres c'est spontanément et sans violence que la terre entière a embrassé la foi dans le Christ, avant qu'aucun prince ne se fût converti et n'eût forcé d'autres gens à se faire chrétiens[1].

Comme d'autres théologiens avant lui, Vitoria soulève l'objection de l'hypocrise des convertis. Dans le contexte espagnol, cette objection prend encore plus de relief car elle résume, en somme, l'expérience du cryptojudaïsme des *conversos* et des pratiques islamiques clandestines des morisques. Quant à l'argument du scandale, il fait écho aux considérations du cardinal Torquemada sur la différence entre le christianisme, répandu par la prédication de façon pacifique, et l'islam, propagé par la ruse et par la force[2]. Vitoria en vient au cas des infidèles qui ne sont pas sous la domination de princes chrétiens. Dans ce cas, les souverains n'ont aucune justification pour tenter de convertir ces infidèles par la force :

> Je dis qu'ils ne peuvent les forcer par des menaces et des terreurs, parce qu'ils n'ont sur eux aucune autorité, ni temporelle, ni spirituelle[3].

Au passage, le théologien étend sa réflexion aux infidèles qui sont les esclaves d'un maître chrétien : celui-ci ne peut contraindre ses « esclaves sarrasins » à la foi. L'esclavage est alors pratiqué en Espagne et au Nouveau Monde, mais c'est bien aux esclaves musulmans, nombreux dans la péninsule Ibérique, que pense Vitoria. La seule situation qui légitime les conversions forcées, selon lui, est celle de la victoire du roi chrétien sur des envahisseurs infidèles. C'est une allusion évidente à la conquête du royaume de Grenade et à ses suites. Encore faut-il remarquer que Vitoria pose plusieurs restrictions à cette autorisation des conversions forcées, tout en se gardant d'exprimer un jugement direct sur la politique des Rois Catholiques :

> Il est vrai, néanmoins, que s'il capture des Sarrasins en juste guerre, alors le roi peut les forcer à la conversion si cela convient, c'est-à-dire s'il ne doit pas s'ensuivre de plus grands scandales ou inconvénients, comme on l'a dit pour les infidèles sujets des chrétiens. Donc, si le roi d'Espagne menait une juste guerre contre les Sarrasins parce qu'ils avaient occupé ses terres et qu'il était vainqueur, il pourrait, s'il en espérait un bon résultat, les forcer à la conversion par des menaces, des châtiments et des terreurs, et pas dans un autre cas[4].

1. F. de Vitoria, *op. cit.*, ad $\text{II}^{a}$-$\text{II}^{ae}$, q. 10, a. 8, p. 193.
2. J. de Torquemada, *op. cit.*, ch. 49, p. 233-236.
3. F. de Vitoria, *op. cit.*, ad $\text{II}^{a}$-$\text{II}^{ae}$, q. 10, a. 8, p. 196.
4. *Ibid.*, p. 196.

Reste la situation, évoquée rapidement, de ceux qui acceptent de se placer sous la domination du souverain chrétien. L'apparition du terme « païens » suggère qu'il s'agit ici des Indiens. Le prince peut leur demander de se convertir, mais en aucun cas il ne peut les obliger à le faire [1].

À la fin du siècle, Domingo Bañez se penche à son tour sur le critère du statut politique des « véritables infidèles » au regard de la conversion forcée. Il distingue trois catégories, en fonction de la présence d'une domination chrétienne en droit ou en fait. Le cas des infidèles qui ne sont, ni en droit ni en fait, les sujets des princes chrétiens, est étudié dans un long développement sur le droit de l'évangélisation des Indiens [2]. Les infidèles qui sont en droit, mais pas en fait, sous la domination chrétienne ne sont que mentionnés : Bañez désigne ici « les Turcs et les Sarrasins qui occupent des régions autrefois soumises à l'Église » [3]. Enfin, ceux qui sont les sujets de souverains chrétiens en droit et en fait, comme « les Juifs et les Sarrasins qui habitent les pays des chrétiens, ou ont été capturés en juste guerre », le retiennent assez longuement.

Bañez expose d'abord l'argument pour : le prince peut forcer à la conversion les infidèles qui sont en son pouvoir, parce qu'il peut les contraindre à observer les lois humaines positives et donc aussi, par conséquent, la loi divine positive, d'autant qu'elle n'est pas contraire à la loi naturelle. Comme les princes peuvent légiférer sur le culte divin dans leurs États, ils peuvent également faire en sorte que leurs sujets rendent un culte à Dieu [4]. À cette conception d'un pouvoir politique capable d'imposer la loi divine à ses sujets, le dominicain s'oppose, dans la ligne de la doctrine thomiste :

> Ces infidèles ne sont pas tenus de croire à l'Évangile de par la loi naturelle proprement dite, mais de par la loi surnaturelle, à l'égard de laquelle ils ne sont pas encore soumis au prince chrétien [5].

Le souverain ne peut imposer à ses sujets de devenir chrétiens car la foi relève de la loi surnaturelle, qui ne se trouve pas dans le domaine de compétences du pouvoir politique. Cette règle est valable quelle que soit la façon dont l'infidèle est arrivé sous la domination du prince

1. *Ibid*.
2. D. Bañez, *op. cit*., ad II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 10, a. 10, col. 526-536.
3. *Ibid*., col. 522.
4. *Ibid*., col. 523.
5. *Ibid*., col. 524.

chrétien : Bañez, contrairement à Vitoria, ne fait pas d'exception pour les prisonniers de guerre. La séparation entre ordre naturel et ordre surnaturel dessine les limites du pouvoir politique. Les infidèles vivant en pays chrétien ne sont tenus d'observer que les lois humaines positives. Ne pas être chrétien est un péché à l'égard de Dieu, mais pas un crime à l'égard de l'État.

L'argument scotiste de l'intégration des convertis au fil des générations relevait d'une vision optimiste de la capacité qu'avait l'Église d'assimiler les infidèles baptisés par force, avec l'appui du pouvoir politique. À cette espérance, l'expérience de l'Espagne apporte un démenti dont l'évidence s'impose progressivement aux théologiens.

Pour Cajétan, l'échec n'est encore que probable. Il signale simplement le risque d'une transmission de l'hypocrisie religieuse dans les familles des nouveaux chrétiens, en cas de conversion forcée. Il ne faut pas porter les infidèles, dit-il, à « faire outrage aux sacrements afin que leurs enfants soient sauvés à la troisième ou quatrième génération. Car on doit craindre que, plus probablement, le contraire ne se produise, et que les parents convertis sans sincérité élèvent leurs enfants comme eux »[1]. Cajétan suit une fois encore l'opinion de saint Thomas qui objectait le « péril de la foi » à la conversion des enfants des juifs contre la volonté de leurs parents : les jeunes baptisés, éduqués dans l'erreur par leurs parents, risquaient fort d'abandonner la foi[2].

Après la conversion des musulmans de la couronne d'Aragon, l'échec est manifeste, mais Vitoria, au début des années 1540, hésite encore à réfuter totalement Duns Scot sur ce point. D'un côté, il constate que la conversion, bien que volontaire, a été peu efficace :

> Troisièmement, cela ressort de l'expérience. Cependant, je ne sais si l'on a bien fait, à notre époque, de convertir les Sarrasins à la foi en leur ordonnant de se convertir ou de quitter l'Espagne. Ils se sont souvent convertis de leur propre mouvement et, parmi eux, beaucoup sont de mauvais chrétiens[3].

Cependant, poursuit Vitoria, ce n'est peut-être qu'une question de rapport démographique entre les convertis volontaires et ceux qui résistent au courant général :

> Si une ville entière comme Constantinople se convertissait à la foi et qu'il ne restait que trente ou quarante récalcitrants, je ne doute pas qu'on pourrait les

1. T. de Vio Caietani, *op. cit.*, ad II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 10, a. 8, p. 90.
2. Thomas d'Aquin, *op. cit.*, II$^{a}$-II$^{æ}$ q. 10, a. 12 co.
3. F. de Vitoria, *op. cit.*, ad II$^{a}$-II$^{ae}$, q. 10, a. 8, 5, p. 193.

forcer et les punir pour qu'ils se convertissent, car il est certain qu'on peut les forcer dans ce cas, puisqu'ils doivent obéir à la majorité de la communauté[1].

Comme le suggère l'exemple de Constantinople, il aurait fallu que la résistance à la conversion ne touche qu'une infime minorité pour que l'entreprise ait une chance de réussir. Or l'Espagne, avec les décrets d'expulsion successifs, a dû intégrer des nouveaux chrétiens dans une proportion qui dépassait, de très loin, le nombre qu'il aurait été possible de forcer à se plier à la foi et aux coutumes de la majorité chrétienne. Le dominicain pointe du doigt la raison pour laquelle, cette fois, l'assimilation d'une minorité religieuse contrainte à la conversion n'a pu se réaliser : le poids du nombre et la concentration locale des morisques ont assuré la transmission de l'islam.

L'exemple de Constantinople renvoie à un changement de religion instantané, marqué par le baptême. Or on sait que le baptême n'est qu'un moment du processus de conversion : si l'on suit Duns Scot, le processus peut s'étaler sur trois ou quatre générations. Le facteur du temps nécessaire à la transformation des modes de vie doit être pris en compte. Il est donc encore un peu tôt, au moment où Vitoria fait son cours à Salamanque, pour tirer des leçons définitives, même pour la conversion de Grenade qui a eu lieu un peu plus de quarante ans auparavant. C'est à la même époque, comme on l'a vu, que l'Empereur espère encore la disparition de l'islam avec la relève de la première génération de convertis.

À la fin du règne de Charles Quint, Soto est catégorique : une « longue expérience » sur trois générations montre bien que les descendants des convertis restent attachés à l'islam[2]. Bañez répète le même constat au début du règne de Philippe III : les morisques enseignent l'islam à leurs enfants[3]. Par ces affirmations, les théologiens reproduisent le discours des acteurs du terrain, des prélats en particulier. Mais leur objectif est différent : ils ne cherchent pas à susciter une réponse des autorités sous la forme d'actions répressives ou de campagnes missionnaires auprès des morisques. Le constat d'échec s'intègre dans la démonstration théologique. Les deux dominicains prennent acte que le délai des trois ou quatre générations après les premiers baptêmes est expiré. Par conséquent, l'argument scotiste de l'intégration des conver-

1. *Ibid.*, p. 193-194.
2. D. de Soto, *op. cit.*, ad. L. 4, dist. 5, a. 10, p. 295.
3. D. Bañez, *op. cit.*, ad. II$^{a}$-II$^{æ}$, q. 10, a. 10, col. 524.

tis au fil du temps s'écroule de lui-même et ne peut plus être allégué pour justifier les entreprises de christianisation autoritaire. Sur le plan politique, l'échec de la conversion des musulmans d'Espagne est une cuisante leçon dont il faut tirer les conséquences dans le Nouveau Monde, auprès des Indiens.

Dans le traité *Sur le salut des Indiens*, le jésuite Acosta insiste longuement sur l'exigence du consentement de l'infidèle avant la réception du baptême. Il déplore, en particulier, que la triple demande de consentement prévue par le rite soit souvent réduite à une formalité, sans catéchèse préalable. Il condamne les missionnaires sans scrupule qui ont procédé à des baptêmes de masse, dans une optique purement quantitative :

> Cette ancienne discipline de l'Église, nous la voyons si méprisée dans le Nouveau Monde, que nous pensons que nulle part ailleurs on n'a péché avec plus d'impiété contre la dignité de l'Évangile, et avec plus de dégâts, contre le salut des hommes. Car lorsque, par des moyens licites et illicites, par le mensonge et la force, des hommes incompétents ou malhonnêtes s'empressent de faire chrétiens des peuples barbares, ils ne font rien d'autre que d'exposer l'Évangile au mépris et de préparer la condamnation certaine de ceux qui déserteront une foi reçue à la légère[1].

La protestation d'Acosta est adossée à un travail de réflexion de portée plus générale, chez les théologiens, qui vise à approfondir la question du consentement au baptême. Nous avons vu que la doctrine formulée à partir du canon *Maiores* réduisait au minimum l'expression du consentement. À moins de clamer son désaccord et d'être immobilisé, l'individu qui recevait le baptême était présumé consentant, même s'il ne disait mot. La notion de violence conditionnelle autorisait toutes sortes de pressions pour obtenir des conversions. Le principe de la liberté de la foi allait de pair avec l'acceptation d'un certain degré de contrainte. Duns Scot, en particulier, avait disserté sur les différents types de consentement « dans l'absolu » (*simpliciter*) et « sous condition » : on se souvient de l'image du marin jetant sa cargaison à la mer pour éviter le naufrage, voulant sauver sa vie sans avoir envie de perdre ses biens. L'action accomplie dans ces conditions devait être considérée comme volontaire, ce qui permettait de valider des baptêmes acceptés sous la menace de mort. La formule « le consentement forcé est un consentement » résumait cette doctrine. Peut-être pour répliquer au

1. J. de Acosta, *op. cit.*, p. 362-364.

franciscain, Durand de Saint-Pourçain, dans son propre commentaire des *Sentences*, avait trouvé nécessaire de compléter sa réflexion sur ce thème avec un développement intitulé « Si le catéchisme doit précéder le baptême », soulignant que les adultes devaient recevoir le baptême en toute connaissance de cause. Néanmoins, il ne s'agissait là que d'une pressante recommandation et non d'une obligation, puisque la catéchèse n'était pas un critère de validité du baptême[1].

Au XVI[e] siècle, plusieurs théologiens s'attachent à miner cette doctrine du consentement. Il s'agit de faire basculer vers le champ des actes non volontaires le consentement dit *simpliciter*, donné sous l'emprise de la crainte et jusque-là admis comme pleinement valide. Cajétan s'engage dans cette délicate démonstration :

> Il faut savoir que, comme la crainte diminue le champ de l'acte volontaire au point que les choses que l'on fait sous l'emprise de la crainte, bien qu'elles soient volontaires dans l'absolu, sont en quelque sorte involontaires, et doivent être appelées et sont mixtes […] par conséquent, la contrainte exercée par le prince par des menaces et des terreurs conduit à embrasser la foi non pas de façon totalement volontaire, mais dans un consentement servile, et pour cela elle conduit au sacrilège[2].

L'emploi de la contrainte par des menaces et des terreurs pour faire accepter le baptême ne produit que des consentements « serviles », affirme Cajétan, qui veut ici mettre en évidence la nécessaire liberté du consentement. Il se réfère implicitement à la formule « Dieu abhorre les services rendus sous la contrainte », consignée par Gratien dans le *Décret*[3]. Il en appelle ensuite au sens commun, c'est-à-dire à l'observation psychologique banale selon laquelle celui qui est obligé de recevoir le baptême l'accepte par obéissance, en se pliant à la nécessité. Cajétan distingue donc deux domaines, celui de la foi qui est un acte volontaire, et celui de la contrainte exercée par la crainte, qui classe dans la catégorie du non-volontaire l'acte effectué dans ces conditions[4]. La crainte est bien un empêchement à l'exercice de la volonté libre dans la réception du baptême.

L'argumentation de Cajétan va à contre-courant de la doctrine scotiste sur le consentement donné « de façon conditionnelle ». C'est donc un pas important qui est franchi ici. Vitoria ne reprend pas cet axe d'argu-

1. G. Durand de Saint-Pourçain, *op. cit.*, ad L. 4, dist. 4, q. 2, f. 264 r.
2. T. de Vio Caietani, *op. cit.*, II[a]-II[æ], q. 10, a. 8, 2, p. 89.
3. Gratien, *Decretum*, C. 23, q. 6, c. 4.
4. *Ibid.*, p. 90.

mentation. Domingo de Soto non plus, mais il souligne le caractère sacrilège des conversions obtenues par la force. Il semble même que l'on trouve chez lui la condamnation la plus véhémente de cette pratique :

> Baptiser par la force des infidèles dont on croit qu'ils resteront dans leur infidélité, c'est une injure sacrilège, c'est se moquer de la foi. Ce qui est mauvais en soi ne doit pas être fait pour tout le salut du monde[1].

Pedro de Aragón se charge de développer la démonstration de Cajétan. S'il aboutit au même point, son expression est encore plus nette et vigoureuse que celle du cardinal :

> La contrainte exercée par le prince sur les infidèles pour embrasser la foi, que ce soit par des menaces, des terreurs ou des châtiments, conduit à la recevoir non pas de façon totalement volontaire, mais de façon servile et non volontaire, et, par conséquent, sacrilège et illicite. Donc tout individu qui professe la foi ou reçoit les sacrements malgré lui et par obéissance fait sans aucun doute injure à la foi et aux sacrements et commet un sacrilège[2].

L'augustin conclut que la conversion forcée n'est pas autorisée par la loi humaine et qu'elle est contre la loi divine et naturelle :

> Selon les lois humaines, aucun motif n'autorise à forcer les infidèles à recevoir la foi, qu'ils soient ou non les sujets d'un prince chrétien […]. Il est contre la loi divine et naturelle que quelqu'un force des infidèles à recevoir la foi, que ces infidèles soient les sujets de princes chrétiens ou non[3].

Pour appuyer son propos sur les lois humaines, le théologien allègue les canons *De Iudeis*, *Qui sincera* et *Sicut Iudæi*, qu'il interprète donc dans le sens d'une interdiction totale des conversions forcées. La loi divine est représentée par les paroles du Christ à ses Apôtres, qu'il a envoyé prêcher l'Évangile par des moyens pacifiques. Enfin, la loi naturelle veut que l'individu qui agit sous l'effet de la menace et de la crainte ne professe la foi que par obéissance, sans conviction intime, sans accomplir les actes intérieurs de foi, d'espérance et de charité en quoi consiste, précisément, la religion chrétienne. Pedro de Aragón oppose finalement la crainte de Dieu, qui mène à la piété et à la conversion véritable, et la crainte des hommes, qui ne conduit qu'à une profession de foi apparente et sacrilège[4].

1. D. de Soto, *op. cit.*, p. 295.
2. P. de Aragón, *op. cit.*, p. 286.
3. *Ibid.*, p. 286-287.
4. *Ibid.*, p. 287-288.

Domingo Bañez poursuit dans cette voie à propos de la conversion forcée des infidèles sujets d'un prince chrétien. Il expose d'abord la notion d'action volontaire « dans l'absolu » et involontaire « sous un certain aspect » (*secundum quid*), d'après Duns Scot et Biel. Il faut, dit-il, distinguer entre ce qui est volontaire et ce qui est voulu « sous un certain aspect ». Ce qui le conduit, dans l'exemple suivant, à faire passer du côté des actes non volontaires les actions qui sont accomplies sous la menace de mort :

> Et, de cette façon, celui qui donne son argent à un voleur par peur de la mort ne donne pas volontairement. Étant donné que saint Thomas fonde le motif pour lequel les infidèles ne doivent pas être forcés à recevoir la foi, sur le fait que croire est [un acte] volontaire, ce qui revient à dire que la foi en l'Évangile doit être acceptée volontairement, c'est-à-dire sans pression d'origine humaine [1].

Développons le propos de Bañez pour montrer le renversement de perspective qu'il implique. Comme le marin dans la tempête, celui qui est attaqué par un voleur veut sauver sa vie sans avoir envie de perdre son argent. Aristote aurait constaté que, s'il le fait, c'est parce que sa main est mue par sa volonté qui lui commande de tendre sa bourse au voleur. La « pression d'origine humaine » (pour reprendre l'expression de Bañez) s'exerce sur la volonté de l'individu, laquelle déclenche le geste correspondant. Pour les docteurs médiévaux, ce geste suffisait à l'expression du consentement, qui était considéré indépendamment des pressions exercées sur la volonté du sujet : dans le baptême, son équivalent était le « *Volo* » prononcé par le baptisé. Bañez suggère au contraire que l'homme attaqué par un voleur tend sa bourse, mais il cède par nécessité : le cœur n'y est pas. Or, en matière de foi, le consentement réside dans l'adhésion intime du fidèle qui le pousse à recevoir le baptême par une décision prise hors de toute pression extérieure.

Bañez achève ainsi la démonstration lancée par Cajétan et continuée par Aragón. Avec ces théologiens, le critère déterminant de l'acte volontaire est désormais celui de l'intention réelle de l'individu, de son désir sincère, et non plus celui de l'action exécutée seulement sous la pression des circonstances. Cette redéfinition de l'acte volontaire vise à conclure la discussion commencée au XII^e siècle par les canonistes de Bologne, sur les différents types de contrainte. Il n'y a plus à distinguer entre « forcé » et « forcé ». Désormais, toute conversion qui n'est pas pleinement et intimement consentie peut être considérée comme une

1. D. Bañez, *op. cit.*, col. 525.

conversion forcée « sacrilège et illicite », pour reprendre l'expression de Pedro de Aragón.

*Les partisans de la « contrainte indirecte »*

Si l'on doit saluer le tournant qui s'effectue avec ces réflexions sur le consentement, il est aussi nécessaire d'en souligner les limites. Elles n'ont pas d'influence sur les règles du droit canonique qui ordonnent le châtiment des infidèles-baptisés-apostats. Ces règles, auxquelles souscrivent les théologiens de Salamanque, conservent toute leur vigueur dans la pratique inquisitoriale. Ainsi, le jurisconsulte romain Prospero Farinacci, dont le *Traité sur l'hérésie* publié en 1616 est une autorité en matière de répression des hérétiques, ne fait que rappeler la norme établie depuis des siècles :

> Dans le cas des juifs devenus chrétiens non pas spontanément, mais par force, s'ils reviennent au judaïsme, ils ne sont pas excusés, à moins que la contrainte n'ait été précise et absolue, mais pas si elle est non pas précise et absolue mais conditionnelle, selon le canon *Contra Christianos*, *De Hæret. lib. 6.* [...]. En effet, le juif qui a reçu le baptême, même par force, doit être contraint de l'observer, selon le canon *Maiores*[1].

Passée la grande époque d'indignation des théologiens de Salamanque sur les moyens de la christianisation du Nouveau Monde, on ne trouve plus, sous la plume des docteurs, de condamnation vigoureuse des conversions forcées. De plus, la sclérose du droit canonique consécutive à la centralisation pontificale touche aussi les réflexions sur la question de la contrainte dans la réception du baptême.

Baltasar Mogollón, professeur de droit civil à Séville, publie en 1600 un traité concernant les actions accomplies sous l'emprise de la force ou de la crainte : se fondant sur les canons *De Iudeis* et *Maiores*, il se penche sur le cas des sacrements dans lesquels un caractère est imprimé (le baptême et l'ordination) et se demande si le mariage aussi entre dans cette catégorie. Ici, les relations entre baptême et contrainte semblent une affaire résolue. Mogollón tient pour acquis que le caractère du baptême s'imprime même en cas de consentement dit *simpliciter*, c'est-à-dire pas entièrement libre[2]. Le jésuite Gabriel Vázquez, profes-

1. P. Farinacci, *Tractatus de hæresi*, Anvers, 1616, q. 178, p. 25.
2. B. Mogollón, *Tractatus de his quæ vi, metus ve causa fiunt*, Séville, 1600, p. 112-115.

seur de théologie à Alcalá de Henares, rappelle qu'il suffit « d'un consentement quelconque, même s'il est extorqué par la crainte des tourments et de la mort, pour que l'individu soit véritablement baptisé et reçoive le caractère, et doive être contraint d'observer la foi »[1]. Il allègue le canon *Maiores* et le 4e concile de Tolède « au temps du roi d'Espagne Sisebut, dont Innocent III cite la définition dans son canon ». Ce consentement extorqué est suffisant aussi en matière de vote et de serment, mais pas pour le mariage qui constitue ainsi une exception[2].

Mogollón et Vázquez, le juriste et le jésuite, ne font qu'exposer la norme canonique : le baptême, même consenti sous la menace, est une entrée définitive dans l'Église. C'est dans d'autres domaines (serment, mariage, ordination) que la question du consentement sous la menace reste ouverte. Toutefois, Mogollón souligne que le concile de Tolède, n'étant pas un concile universel, ne pouvait statuer que sur un territoire particulier[3]. Si l'on développe cette idée, on constate en effet que c'est l'insertion du canon *De Iudeis* dans le *Décret* qui lui a donné une autorité universelle dans l'Église, mais que les conciles œcuméniques ne se sont pas prononcés sur les conséquences des baptêmes forcés. Cette remarque tend donc à affaiblir l'autorité du canon *De Iudeis*, mais elle est exprimée dans un ouvrage si spécialisé que sa portée semble bien faible.

Le jésuite espagnol Juan Azor, dont les *Institutions morales* publiées à Rome en 1601-1611 contribuent à fonder la théologie morale comme une branche autonome de la théologie, se demande à son tour si les païens sujets de princes chrétiens peuvent être contraints à recevoir la foi du Christ. Il rappelle d'abord que la foi est un acte libre, d'après saint Thomas dont la doctrine est communément acceptée, et d'après les canons *De Iudeis* et *Qui sincera*. Azor se montre résolument opposé à toute forme de contrainte physique :

> Non seulement la foi chrétienne doit être étrangère à toute violence et contrainte, mais encore elle doit être reçue sans crainte de mort, de réduction en esclavage, d'emprisonnement, de supplices ou de maux semblables[4].

Le théologien pourtant ne mentionne pas la menace d'expulsion parmi ces moyens interdits. Il admet aussi que des cadeaux ou des pré-

1. G. Vázquez, Disputatio 157, *Commentariorum ac disputationum in Tertiam partem Sancti Thomæ, tomus secundus*, Anvers, 1621, p. 494.
2. *Ibid.*, p. 495.
3. B. Mogollón, *op. cit.*, p. 117.
4. J. Azor, *Institutionum moralium in quibus universæ quæstiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes tractantur, pars prima*, Paris, 1602, col. 1274.

sents peuvent être offerts aux infidèles pour les inciter à la foi, puisqu'il s'agit d'incitations qui n'entament pas la liberté de choix des intéressés[1]. Ces remarques annoncent l'opinion qui domine au XVII^e^ siècle parmi les docteurs : l'emploi de la violence pour conduire au baptême est proscrit, mais non pas toutes les « pressions d'origine humaine », selon l'expression de Aragón. Les critiques exprimées par l'École de Salamanque contre la recommandation scotiste des conversions forcées montrent ainsi leurs limites. Théologiens et juristes portent désormais leur attention sur les formes de pression dites « indirectes » capables de venir à bout des résistances des infidèles à la conversion.

Le jésuite Francisco Suárez, dans une dissertation *Sur les moyens qu'il est permis d'utiliser pour convertir ou forcer les infidèles non apostats*, consacre un développement à la « contrainte indirecte », après avoir démontré qu'il n'est pas permis de convertir par force les véritables infidèles, qu'ils soient ou non sujets des princes chrétiens. Si la conversion forcée n'est pas licite, c'est que le pouvoir du prince chrétien (ainsi que le pouvoir temporel de l'Église sur ses propres sujets) est ordonné à une fin naturelle telle que la conservation de la paix publique et la justice naturelle, si bien qu'il n'est pas compétent pour punir le péché d'infidélité, lequel se trouve hors de son champ d'action[2]. En revanche, en poursuivant une fin qui relève de son pouvoir (par exemple, en imposant des prélèvements financiers ou des peines), le prince chrétien peut avoir en vue secondairement la conversion des infidèles, ce qui n'est pas intrinsèquement mauvais et peut même être honorable. Il faut cependant, dans l'exercice arbitraire de la justice et de la fiscalité, éviter tout abus de pouvoir : le prince peut imposer des taxes et des peines rigoureuses mais sans passer les bornes de la justice. De plus, comme les conversions obtenues par ces pressions indirectes sont toujours entachées du risque d'hypocrisie, il appartient à l'Église de vérifier la sincérité des postulants avant de les admettre au baptême[3]. Suárez, lui aussi, a tiré la leçon de l'histoire de la conversion des juifs et des musulmans en Espagne.

La notion de contrainte indirecte est assez large pour fonder un véritable régime discriminatoire. Le franciscain Gregorio Ruiz livre son analyse de la fameuse recommandation de Duns Scot, dans des *Controverses* publiées en 1613 : Scot, dit-il, recommandait une « contrainte indirecte » pour pousser les infidèles au baptême, comme

1. *Ibid.*
2. F. Suàrez, Disputatio 18, *Comentaria […] in secundam secundæ*, *op. cit.*, p. 446.
3. *Ibid.*, p. 447.

l'avait fait Sisebut. Ruiz trouve des exemples de cette politique dans l'histoire récente de l'Espagne, de l'expulsion des musulmans de Grenade par Ferdinand à la conversion des musulmans de Valence sous Charles Quint. L'expulsion décrétée par le Roi Catholique est une pression indirecte, de même que l'augmentation des impôts exigés des musulmans de Valence par l'Empereur. En faveur de la religion chrétienne, le prince peut faire usage des droits qu'il a, en tant que maître, sur ses sujets, pour accorder un traitement plus favorable aux convertis qu'aux infidèles :

> Cette pression indirecte n'est pas une véritable pression, mais il s'agit de faire usage de son droit et de l'adoucir en traitant mieux un homme acceptant la foi qu'un chien ennemi, car je suppose que le Prince n'outrepassera pas les droits du maître et de la servitude [1].

Au milieu du XVII[e] siècle, Nicolas Rodríguez, évêque d'Astorga et spécialiste de droit criminel, confirme le succès de la notion de pression indirecte. Pour ce commentateur des *Décrétales* qui résume la doctrine commune, il est bien entendu que l'on ne peut pas forcer les infidèles à embrasser la foi. Mais, s'ils sont les sujets d'un prince chrétien, ils peuvent être forcés à observer les lois, à honorer leurs contrats, à ne pas commettre d'homicide ni d'adultère. Plus encore, le prince chrétien dispose de larges pouvoirs en matière religieuse : il peut forcer les infidèles à écouter la prédication de l'Évangile, à renoncer à leurs rites superstitieux et à abandonner les cultes idolâtres pour n'adorer qu'un seul Dieu [2]. Quant aux juifs, ils ne peuvent pas davantage être forcés au baptême : Rodríguez allègue une longue série d'auteurs médiévaux et modernes sur ce point. La marge de manœuvre du prince chrétien est tracée par le canon *Sicut Iudæi* qui interdit de tuer les juifs, de les spolier de leurs biens, de perturber la célébration de leurs fêtes et de violer leurs cimetières [3]. Il demeure permis de leur imposer de lourdes taxes, de leur fermer l'accès aux charges et aux honneurs publics, de leur interdire de résider dans le royaume, de décréter leur expulsion et de proscrire tout ce qui, dans leur culte, est contraire à la raison naturelle et capable de troubler l'ordre public. Enfin, on pourra jouer des incitations matérielles, des exemptions fiscales et des mariages avec

1. G. Ruiz, *Controversiæ theologicæ in totum quartum Sententiarum a prima usque a quinquagesimam distinctionem*, Valladolid, 1613, p. 112.

2. N. Rodríguez Fermosini, *Criminalium tomus secundus, de Infidelitate et hæresi, ad titulos de Judæis, de Hæresi de schismaticis et apostatis, sub lib. V Decretalium*, Cologne, 1741, p. 24.

3. *Décrétales*, 5.6.9.

des chrétiennes, pour conduire les infidèles au baptême[1]. On le voit, les souverains chrétiens sont aussi bien pourvus que leurs prédécesseurs médiévaux pour pousser les infidèles à entrer dans l'Église, pour peu qu'ils renoncent à employer de sanglantes persécutions afin d'y parvenir.

Doit-on constater, alors, que la condamnation des conversions forcées par les grands maîtres du XVI^e siècle est restée lettre morte ? Certes, elle n'empêche pas l'usage de la force à une échelle réduite. À Rome et à Venise, par exemple, les juifs (les femmes et les jeunes en particulier) demeurent des cibles vulnérables aux pressions, aux menaces, voire aux séquestrations[2]. Mais le temps des conversions massives semble révolu. L'échec de la conversion des musulmans et les interrogations posées par l'évangélisation des Indiens, ces deux événements conjoints fixent des limites nouvelles aux entreprises missionnaires de l'Église et aux politiques religieuses des États, s'agissant de populations nombreuses.

En Espagne, en ce qui concerne les morisques, l'enseignement des maîtres de Salamanque a, nous semble-t-il, deux effets importants. Il contribue à la formation des consciences, exerçant une influence sur les conseillers royaux dans la période des grands débats gouvernementaux sur l'expulsion des morisques, dans les années 1600-1609 : la conversion forcée des musulmans, telle qu'elle a été décrétée sous les Rois Catholiques et l'Empereur, ne trouve plus que de rares défenseurs. D'autre part, la critique des conversions forcées par l'École thomiste est l'un des éléments qui préparent le succès de l'une des solutions possibles au problème morisque, l'expulsion, face aux propositions concurrentes.

1. N. Rodríguez, *op. cit.*, p. 37.

2. P. C. Ioly-Zoratini, « Battesimi "invitis parentibus" nella Repubblica di Venezia durante l'età moderna : i casi padovani », M. Luzzati éd., *op. cit.*, p. 171-182 ; M. Caffiero éd., *Rubare le anime. Diario di Anna del Monte ebrea romana*, Rome, 2008.

IX

# L'urgence d'une solution

## *Le cauchemar du complot morisque*

L'expulsion générale n'est d'abord qu'une proposition parmi d'autres dans les débats sur la politique à suivre pour remédier à l'échec de la conversion des morisques. Elle prend forme progressivement, après la révolte de Grenade. Pourquoi s'est-elle imposée face aux propositions concurrentes ? Dès les années 1580, la présence des morisques, minorité hostile, est perçue de plus en plus comme un danger pour la sécurité de l'Espagne. Ce danger appelle une solution rapide et définitive en raison des difficultés militaires de la monarchie espagnole : c'est l'objet d'un large débat dans l'entourage royal entre 1580 et 1609. Durant ces délibérations, les hommes d'Église et d'État poursuivent le travail de relecture des conversions initiales, travail dont nous avons vu l'évolution chez les historiens et les théologiens. Dans l'ensemble, trois options sont envisagées : achever la conversion des morisques, les éliminer physiquement, les expulser. Nous tenterons de dégager les points de convergence entre les différents acteurs du débat puis de comprendre pourquoi les deux premières propositions ont été écartées, et celle de l'expulsion a pu s'imposer comme le moyen de réparer l'erreur des conversions initiales.

Reste à savoir ce que pouvait représenter une telle mesure au début du XVII^e^ siècle, à l'époque de la Réforme catholique. Comme nous l'avons fait pour la conversion forcée, nous nous situerons dans le temps long des notions juridico-théologiques pour montrer que l'expulsion d'une minorité religieuse n'a rien d'inédit, qu'il s'agit au contraire d'une pratique éprouvée et largement codifiée, mais que les théologiens

ne s'accordent pas sur l'usage licite de ce procédé. L'accalmie du début des années 1600 tend à différer l'adoption de cette solution, le sentiment d'urgence ne se faisant sentir à nouveau qu'en 1608. C'est alors que les délibérations s'accélèrent, conduisant à la prise de décision du printemps 1609. L'expulsion s'impose comme une solution réaliste et définitive qui, de plus, réactualise aux yeux des États européens le titre de Roi Catholique porté par Philippe III à l'imitation de ses glorieux ancêtres, dont il parachève l'œuvre commencée avec les expulsions des juifs et des musulmans.

Entre la répression du soulèvement de Grenade en 1571 et l'expulsion des morisques annoncée dans le royaume de Valence en septembre 1609, s'écoulent quatre décennies difficiles. Durant cette période, Philippe II et Philippe III traduisent leur idéal d'hégémonie européenne, leur volonté de conserver leur empire et leur mission de défense du catholicisme dans de multiples engagements militaires. Le coût financier qui en résulte pèse lourdement sur leurs sujets, plongés dans des difficultés économiques croissantes auxquelles s'ajoutent, à la fin du siècle, épidémies et déclin démographique. En Méditerranée, la menace turque n'est plus aussi pressante, depuis la victoire remportée à Lépante sur la flotte du sultan Selim II par celle de la Sainte Ligue en 1571[1]. Cependant les Ottomans s'emparent de Tunis en 1574. Les côtes espagnoles et napolitaines sont encore menacées, de même que les communications maritimes, car les corsaires d'Alger et de Tunis restent très actifs. Mais Philippe II, qui a regagné la péninsule Ibérique en 1559 pour ne plus la quitter, est accaparé par ses combats contre les protestants. Dans les Pays-Bas espagnols, après son départ, l'opposition nobiliaire contre ce roi absent et étranger rejoint l'agitation calviniste qui a gagné une partie de la population. Le duc d'Albe et son armée sont envoyés pour rétablir l'ordre à l'été 1567, mais la répression soude les nobles et les calvinistes contre le pouvoir espagnol et catholique. En 1579, les Pays-Bas se scindent en deux ensembles, l'Union d'Utrecht, rassemblant les provinces rebelles, et les Provinces-Unies. La « guerre des Flandres », comme on l'appelle en Espagne, occupe les armées de Philippe II qui s'efforcent de reconquérir le territoire. L'évolution du conflit conduit le roi à ouvrir deux autres fronts, contre la France et l'Angleterre. L'accroissement de puissance apporté par la succession portugaise, en 1581, semble lui donner les forces nécessaires pour

1. M. Rivero Rodríguez, *La batalla de Lepanto. Cruzada, guerra santa e identidad confesional*, Madrid, 2008.

l'emporter, puisque ses possessions s'agrandissent au Brésil, en Inde et en Asie. Ces gains contribuent surtout à faire basculer ses intérêts vers l'Atlantique. Philippe II intervient contre l'Angleterre pour priver les rebelles des Pays-Bas du soutien que leur accorde Élisabeth I^re^. Le projet espagnol de renverser la reine protestante et d'établir à sa place Marie Stuart, la reine d'Écosse catholique, conduit Élisabeth à ordonner l'exécution de sa rivale. Philippe II tient alors un motif pour lancer contre l'Angleterre, en 1588, une flotte immense qui doit renverser la reine. Cette « Invincible Armada », attaquée par la flotte anglaise dans la Manche, est ensuite dispersée par la tempête. À ce désastre s'ajoutent les échecs subis en France où Philippe II est intervenu pour empêcher que les huguenots ne viennent eux aussi au secours des rebelles des Pays-Bas. Dans les guerres civiles françaises, le roi d'Espagne soutient la Ligue, parti ultracatholique. Après l'assassinat d'Henri III en 1589, l'avènement du chef du parti protestant, Henri de Navarre, sur le trône de France semble justifier l'intervention des troupes espagnoles aux côtés de la Ligue. La conversion d'Henri IV au catholicisme favorise le ralliement des Ligueurs, la guerre et la négociation venant à bout des dernières résistances. En 1598, le traité de Vervins met fin à la guerre franco-espagnole. En ouvrant ces fronts, Philippe II a dispersé ses forces, si bien que, dans les années 1590, les Provinces-Unies parviennent à résister. Malgré un effort militaire ruineux, tout espoir de reprendre les provinces perdues s'évanouit.

Le sort des morisques d'Espagne est étroitement lié à ces événements, tout d'abord en raison du danger qu'ils semblent représenter pour la sécurité de l'Espagne. Les morisques de Grenade ayant été dispersés, l'attention se focalise sur la couronne d'Aragon. Le Saint-Office entretient la crainte d'une jonction des morisques avec les ennemis de la monarchie espagnole, donnant à plusieurs reprises l'alerte sur des complots ourdis avec l'étranger. Ainsi, en 1574, après la perte de Tunis, l'Inquisition de Valence fait état des réjouissances des morisques pour la victoire des Turcs, de livraisons d'armes venant d'Alger sur la côte de Gandía, et de contacts avec les protestants du Béarn[1]. Trois ans plus tard, les inquisiteurs de Saragosse s'inquiètent d'un éventuel soulèvement des morisques de Valence et peut-être d'Aragon, avec l'aide des Turcs. À ces craintes, Philippe II, conseillé par le vice-chancelier d'Aragon Bernardo de Bolea, répond par des mesures très localisées pour renforcer la sécurité des côtes. Le spectre d'une conspiration morisque

1. R. Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones*, *op. cit.*, p. 286.

ressurgit en 1582, quand l'Inquisition de Valence intercepte deux lettres en arabe destinées à Eudj Ali, qui gouverne Alger avec le soutien des Ottomans. Ces lettres mettent au jour un réseau de communications entre les morisques et les ennemis de l'Espagne, joignant l'Aragon, Valence, la Castille, le Béarn et l'Afrique du Nord[1]. La recherche d'une solution drastique à la menace morisque est à l'ordre du jour.

Sur le terrain symbolique, il peut sembler tout aussi urgent d'en finir avec les morisques qui, en tant qu'hérétiques obstinés et apostats, peuvent attirer sur l'Espagne la colère de Dieu. Le jésuite Pedro de Ribadeneyra, dans son *Traité de la religion et des vertus que doit avoir le prince chrétien*, montre que Dieu châtie les rois qui négligent la défense de la religion et qui tolèrent les hérétiques[2]. Dans le *Traité de la tribulation*, il affirme que le désastre de l'Invincible Armada est un châtiment salutaire envoyé par Dieu pour inciter les Espagnols à corriger leurs fautes[3]. Ce discours de culpabilisation collective vise la corruption des élites et l'injustice de la fiscalité. Il remet aussi en question, de façon plus générale (bien qu'à mots couverts), la politique internationale du monarque : les intérêts de la foi et de l'Église ont été placés après des motivations de puissance temporelle. Les difficultés de la monarchie espagnole sur la scène européenne et son incapacité à vaincre les hérétiques protestants, malgré les sacrifices imposés aux Castillans, sont le signe d'une faillite morale aussi bien royale que collective. L'apostasie des morisques ne peut, dans ce contexte, qu'être placée au débit des monarques. Il s'agit bien là d'une de ces fautes graves qui entraînent le châtiment divin. L'archevêque Juan de Ribera insiste sur ce point dans le mémoire qu'il adresse à Philippe III en janvier 1602 : les rois ont le devoir d'extirper les ennemis de Dieu, il en va de leur salut en tant que « ministres et exécutants de la volonté de Dieu, zélateurs de la paix et de la tranquillité de leurs royaumes »[4]. La réflexion des élites intellectuelles et politiques sur les décisions à prendre concernant les morisques se développe dans ce climat de crise de conscience et d'anxiété, assombri par les rumeurs récurrentes de complots.

1. A. Domínguez Ortiz, B. Vincent, *op. cit.*, p. 62-63.
2. P. de Ribadeneyra, *Le prince chrétien*, Paris, 1996, l. 2, chap. 26-28.
3. C. Gómez-Centurión, *La Invencible y la empresa de Inglaterra*, Madrid, 1988, p. 78-88.
4. Juan de Ribera à Philippe III, dans F. Escriva, *Vida del Illustrissimo y excellentissimo señor don Iuan de Ribera, patriarca de Antiochia y arçobispo de Valencia*, Valence, 1612, p. 367.

*« Modérés » et « intolérants »*

Les acteurs du débat s'adressent tous, en dernier ressort, au roi qui seul possède le pouvoir de décider en la matière. Ils se posent donc en conseilleurs du monarque. Au sommet de l'appareil institutionnel, le Conseil d'État est un lieu de discussion majeur de la politique morisque. Les hommes d'Église qu'y nomme Philippe III sont notamment le cardinal Fernando Niño de Guevara, juriste, archevêque de Séville et Inquisiteur général de 1599 à 1608, et le cardinal Bernardo Rojas y Sandoval, oncle du duc de Lerma, archevêque de Tolède et Inquisiteur général de 1608 à 1618. La politique morisque s'élabore aussi au sein de groupes d'experts comme la commission pour l'instruction des nouveaux convertis d'Aragon et de Valence, qui siège presque huit fois par an entre le 12 mars 1595 et le 10 mai 1599[1]. À partir de 1601, un organe restreint, la commission des Trois, réunit Juan de Idiáquez, le comte de Miranda et le confesseur du roi, des conseillers de tout premier plan. Idiáquez, qui porte le titre de Grand commandeur de Léon, a été l'un des hommes de confiance de Philippe II et conserve une influence sous son successeur ; il siège aussi au Conseil d'État. C'est également le cas du comte de Miranda, Juan de Zuñiga y Avellaneda, qui cumule cette fonction avec celle de président du conseil de Castille jusqu'à sa mort en 1608. Les confesseurs royaux ne siègent pas systématiquement au Conseil d'État. Ils peuvent exprimer leur opinion au sein de la commission des Trois ou dans les autres commissions convoquées ponctuellement, et dans leurs consultes écrites qui sont transmises au Conseil d'État.

Hors des organes du gouvernement, le débat est nourri surtout par des inquisiteurs, des évêques et des religieux qui travaillent dans les régions de peuplement morisque et sont engagés dans l'instruction ou la répression des nouveaux chrétiens. Par exemple, les évêques de Segorbe (diocèse formé en 1577 au nord de Valence, et où se trouvent des terres de fort peuplement morisque comme Vall de Uxó) livrent d'importants mémoires, qu'il s'agisse de Martín de Salvatierra, évêque de 1583 à 1591, de Juan Bautista Pérez, qui lui succède jusqu'en 1597, ou de Feliciano de Figueroa, en poste de 1599 à 1609. C'est aussi le cas des évêques d'Orihuela, au sud de Valence : José Esteve, évêque de

1. On conserve 31 consultes de cette *Junta de la Instruccion de los nuevos convertidos de Aragon y Valencia*, entre le 12 mars 1595 et le 10 mai 1599, BNE, ms. 10388, f. 90-172.

1594 à 1603, et son successeur le dominicain Andrés Balaguer, de 1604 à 1626, s'engagent non seulement dans l'action pastorale, mais aussi dans le débat sur les morisques. Ces personnages ont été quelque peu éclipsés par l'énergique archevêque de Valence, Juan de Ribera. Celui-ci, fils illégitime du duc d'Alcalá (ce qui fait de lui un lointain cousin de Ferdinand le Catholique et donc de Philippe II), devient archevêque de Valence en 1569 à l'âge de 36 ans. Il demeure dans ses fonctions jusqu'à sa mort en janvier 1611, étant même, en 1602-1604, vice-roi et capitaine général du royaume. Son influence s'explique par sa longévité et surtout par sa totale adhésion à la réforme de l'Église dans la ligne du concile de Trente[1]. Déterminé à mieux encadrer les morisques, il constate finalement l'échec de ses efforts, devenant à partir de 1582 l'un des plus actifs partisans de l'expulsion. Il mène à cette fin une campagne insistante en direction du roi et de ses conseillers, au point que, durant deux décennies, les mémoires rédigés par Ribera constituent les éléments majeurs de la réflexion gouvernementale[2].

Jaime Bleda, natif d'Algemesi, au sud de Valence, se situe dans l'entourage de l'archevêque Ribera. Après des études à Salamanque, il a été affecté en 1585 à la paroisse de Corbera, une localité de peuplement morisque. Entré chez les dominicains, il dessert durant une dizaine d'années des paroisses de morisques au sud de Valence. Ayant observé sur le terrain la persistance des pratiques islamiques, il se forge la conviction à laquelle il consacre la suite de son existence, celle de la nécessité d'expulser les morisques. Il ne ménage aucun effort pour gagner à ses vues Philippe II et Philippe III successivement, et la papauté, faisant de nombreux déplacements à Madrid et trois voyages à Rome. Il compose d'abord, dès les années 1590, le *Défense de la foi dans l'affaire des néophytes ou Morisques du royaume de Valence et de toute l'Espagne* publié en latin en 1610, puis la *Chronique des musulmans d'Espagne*, ouvrage en castillan imprimé en 1618[3]. À partir de 1607, grâce à la protection de l'archevêque Ribera, le plaidoyer de Bleda en faveur de l'expulsion reçoit un

1. R. Robres Lluch, *San Juan de Ribera : patriarca de Antioquía, arzobispo, virrey y capitán general de Valencia, 1532-1611 : humanismo y eclosión mística*, Valence, 2002 ; B. Ehlers, *Between Christians and Moriscos. Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568-1614*, Baltimore, 2006.

2. Par exemple dans la synthèse anonyme de divers mémoires sur l'instruction des morisques de Valence, 1585-1586, AHN Inq., *leg.* 1791, exp. nº 5 ; ou dans les délibérations des conseils de gouvernement : Commission des Trois, 19 décembre 1601, AGS Estado, *leg.* 1874 ; Conseil d'État, 15 mars 1608, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 120-123.

3. Voir B. Vincent et R. Benítez Sánchez-Blanco, « Estudio preliminar », dans J. Bleda, *Coronica*, *op. cit.*, p. 7-47.

accueil plus favorable. Sans être un théologien réputé, le dominicain sait mobiliser un ensemble d'arguments tirés des Pères de l'Église, du droit canonique, de théologiens et d'historiens, au service d'une véhémente dénonciation des morisques qui se nourrit de sa propre expérience. Aussi est-il sans doute l'auteur le plus honni par l'historiographie libérale, incarnation même de la « férocité théologique » pour Henry Charles Lea[1].

Les divergences de vues entre Jaime Bleda et, d'autre part, Ignacio de Las Casas et Antonio Sobrino sont exemplaires des profondes divisions des religieux sur la question morisque. Ignacio de Las Casas est l'un des rares morisques à avoir été admis dans la Compagnie de Jésus, en 1572, une vingtaine d'années avant que les Jésuites n'adoptent des statuts de pureté de sang excluant les nouveaux chrétiens. Il rédige en 1605 une *Information sur les morisques d'Espagne* destinée au pape Clément VIII, où il plaide pour une campagne d'instruction qui fasse appel à des prédicateurs arabophones. Sa perspective est avant tout celle d'un missionnaire, si bien que ses méthodes d'évangélisation ont pu être comparées à celles que José de Acosta avait formulées dans le cadre de la mission américaine[2]. En revanche, Antonio Sobrino présente plutôt le profil d'un théologien et d'un mystique, prédicateur célèbre et proche des milieux dévots de la cour, auteur d'ouvrages de haute volée tels que le traité *De la vie spirituelle et de la perfection chrétienne*, publié en 1612. Issu d'une famille castillane de *letrados*, il a fait profession chez les Franciscains déchaussés. En 1597, son ordre lui confie la charge de visiteur de la Province de Saint-Jean-Baptiste de Valence érigée vingt ans plus tôt. Il est alors conduit à donner son avis dans le débat sur la politique morisque, notamment en répondant en septembre 1608 à un questionnaire : « Sur l'état de conversion des morisques », adressé par le secrétaire d'État Andrés de Prada[3].

Une dernière catégorie d'intervenants, plus rare, est celle des laïcs dont l'avis est sollicité en raison de leur prestige intellectuel. L'humaniste Pedro de Valencia est dans ce cas : en janvier 1606, au plus fort du

1. H. Ch. Lea, *Moriscos*, *op. cit.*, p. 297-298. Voir notre article « Ferocidad teológica o estrategia política : la exterminación de los moriscos en la *Defensio fidei* (1610) de Jaime Bleda », *AREAS. Revista de Ciencias Sociales*, nº 30, 2011, p. 111-119.

2. Y. El Alaoui, *op. cit.* ; Id., « Ignacio de Las Casas, jesuita y morisco », *Sharq al-Andalus*, 14-15, 1997-1998, p. 317-339 ; G. Fiume, « Ignacio de Las Casas, evangelizzatore "soave" », *Rivista di Storia del cristianesimo*, 1, 2010, « Forzare le anime. Conversioni tra libertà e costrizione in età moderna », p. 36-60 ; Francisco de Borja Medina, « La Compañía de Jesús y los moriscos (1545-1614) », *Archivum Historicum Societatis Jesu*, VIII, 1988, p. 1-136.

3. A. Sobrino, *Mémoire* [probablement septembre 1608], AGS Estado, *leg*. 2639, f. 63.

débat sur le sort des morisques, ce spécialiste des lettres latines, réputé pour sa vaste culture, répond à la demande du confesseur royal Diego Mardones par un *Traité sur les morisques d'Espagne* qu'il destine au Conseil d'État. Il y examine les différentes solutions du problème morisque en pesant leurs avantages et inconvénients, tant sur le plan pratique que sous l'aspect de la morale chrétienne[1].

La plupart des documents qui permettent de saisir le débat sont restés manuscrits. Les plus confidentiels sont les consultes des organes du gouvernement : exprimant l'avis des conseillers royaux considérés comme les mieux informés, elles visent immédiatement à la prise de décision. Dans cette catégorie se trouvent aussi les avis d'experts sollicités de façon ponctuelle, comme ceux d'Antonio Sobrino et de Pedro de Valencia. Un petit nombre de lettres ou de mémoires adressés au roi sur le sujet ont été imprimés *a posteriori* afin de justifier l'expulsion, notamment une partie de ceux de Juan de Ribera, transcrits par Damian Fonseca dans son *Juste expulsion des morisques d'Espagne* (1612) et Marcos de Guadalajara dans son livre *Mémorable expulsion et très juste bannissement des morisques d'Espagne* (1613), ainsi que dans la biographie publiée peu après la mort de l'archevêque Ribera par le jésuite Francisco Escriva[2]. La publication d'un mémoire en langue castillane témoigne de la volonté de toucher un plus large public. Celui de l'évêque Salvatierra, daté de 1587, a accédé à l'impression, mais au prix d'une forte atténuation de son contenu[3]. Enfin, l'accès à l'imprimé peut être tardif, l'ouvrage ayant d'abord circulé sous forme manuscrite. On trouve par exemple un résumé en castillan du *Défense de la foi* de Bleda dans un ensemble de documents manuscrits des années 1589-1599. L'auteur a présenté son livre à l'archevêque Ribera dès 1597, a sollicité une autorisation d'impression auprès du Conseil de Castille en 1601, puis l'a présenté à Clément VIII ainsi qu'à Philippe III en 1604[4]. Le livre n'a

1. P. de Valencia, *Tratado acerca de los moriscos de España*, éd. R. González Canal, intr. R. Carrasco, *Obras Completas*, vol. IV.2, León, 1999. Voir R. Carrasco, « El tratado sobre los moriscos de Pedro de Valencia », *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620). Études franco-espagnoles* [1990], Montpellier, 2005, p. 237-305 ; G. Magnier, *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos*, Leyde, 2010.

2. D. Fonseca, *Iusta expulsion de los moricos de España : con la instruccion, apostasia, y traicion dellos : y respuesta a las dudas que se ofrecieron acerca desta materia*, Rome, 1612 ; M. de Guadalajara, *op. cit.* ; F. Escriva, *op. cit.*

3. M. de Salvatierra, Mémoire sur la conversion des morisques, Madrid, 30 juin 1587, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. I, p. 612-633, doc. 27 ; version imprimée, AHN, Inq., *leg.* 1791, exp. nº 2.

4. J. Bleda, *Coronica*, *op. cit.*, p 938-940 ; M. Peset et T. M. Hernández, « De la justa expulsion de los moriscos de Valencia », *Estudis. Revista de historia moderna*, 20, 1994, p. 233-237.

été publié qu'en 1610, à la fin de l'expulsion, et en langue latine suivant la recommandation de Luis de la Puente, célèbre théologien jésuite qui fut chargé de rédiger la censure du texte. Il arrivait donc trop tard et restait d'accès trop difficile pour influencer l'opinion publique en faveur de l'expulsion. Le débat demeure, dans l'ensemble, limité au cercle des experts. Il s'agit surtout, pour ceux qui sont extérieurs au gouvernement, de faire remonter leurs recommandations vers le roi et ses proches conseillers.

Les historiens se sont attachés à repérer des courants d'opinion, voire des partis, parmi les experts de la politique morisque. Dans l'*Histoire générale de l'Espagne* publiée en 1850-1867, Modesto Lafuente en fixe pour l'essentiel le cadre narratif et en caractérise les principaux protagonistes. On voit ainsi s'affronter, *grosso modo*, le parti du fanatisme (associé à la conversion forcée puis à l'expulsion) et celui de la tolérance qui penche vers une conversion par la persuasion puis s'oppose à l'expulsion. Le couple contrasté que forment Cisneros et Talavera trouverait un parallèle, à l'époque de Philippe III, avec Juan de Ribera, partisan de l'expulsion, et Feliciano de Figueroa, qui propose d'instruire les morisques. Cette distribution binaire des rôles est reprise dans l'ensemble par les historiens[1]. Pascual Boronat, au début du XXe siècle, s'inscrit en faux contre cette distinction de deux partis où il voit une construction historiographique erronée. Lui-même animé de fortes convictions catholiques et nationales et d'une évidente hostilité à l'endroit de l'islam, il affirme qu'existait dans l'Espagne de l'époque un consensus pour réprimer l'apostasie des morisques, étant donné que les Espagnols, forts de leur identité catholique, étaient conscients du caractère inassimilable d'une population restée, dans son ensemble, musulmane[2].

Ce tableau d'une Espagne unanime dans l'intolérance semblait pourtant simplificateur, d'où le succès de l'interprétation binaire parmi les spécialistes des études morisques. En 1978, Francisco Márquez Villanueva, à partir d'une approche littéraire, repérait à son tour deux courants au tournant du XVIe siècle, celui des apologistes de l'expulsion, minoritaire, et celui des « modérés » qui, tout en désirant la conversion des morisques, souhaitaient éviter le recours à des mesures violentes, et ce pour des motifs juridiques et moraux[3]. Ces modérés, auteurs d'une

1. R. Benítez Sánchez-Blanco, « Estudio preliminar », dans H. Ch. Lea, *Los moriscos*, *op. cit.*, p. 24-38.
2. P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 73.
3. F. Márquez Villanueva, *op. cit.*, p. 118-119.

multitude d'avis destinés au roi, auraient pu repousser pendant plusieurs années le triomphe de moyens violents tels que l'expulsion. Celle-ci représente alors une double rupture dans l'histoire de l'Espagne : une rupture avec la politique d'assimilation des nouveaux chrétiens par la répression inquisitoriale, mais aussi avec la tradition médiévale hispanique de tolérance. L'anomalie d'une telle mesure réside notamment dans le fait que les morisques étaient des baptisés, des « Espagnols techniquement chrétiens »[1]. F. Márquez Villanueva conteste ainsi l'image d'une Espagne tout acquise à l'intolérance (ce qu'il appelle « le mythe de l'unanimité »). L'expulsion n'était pas une « nécessité historique ». Elle consacre le triomphe de l'Espagne vieille-chrétienne, de sa politique de persécution religieuse et de génocide culturel des morisques[2].

Pour l'essentiel, le débat entre historiens s'est centré sur les thèmes de l'assimilation des morisques et du caractère plus ou moins inévitable de l'expulsion. Minorité irréductible, les morisques étaient unis dans la fidélité à l'islam et dans l'hostilité envers la société chrétienne, si bien que l'expulsion était inévitable : telle est la position, par exemple, d'Alvaro Galmés de Fuentes, spécialiste de la littérature morisque[3]. Au contraire, bien des études récentes ont mis à mal l'idée d'une unité des morisques dans l'hérésie et l'apostasie, idée dominante dans les débats de la période 1580-1609 et reprise par la tradition historiographique conservatrice. Puisque nous tentons ici d'éclairer le processus de réflexion qui a conduit à l'expulsion de 1609, notre propos est d'examiner les courants d'opinion parmi ceux qui avaient part à la décision politique, et non la situation réelle des morisques. De l'analyse de F. Márquez Villanueva, on peut reprendre l'idée que les conseilleurs du roi étaient profondément divisés sur la politique à suivre. S'agit-il pour autant d'un conflit entre faucons et colombes, entre un parti intransigeant qui poussait le roi à décréter l'expulsion, et des modérés préférant un effort d'instruction ? L'opposition n'est pas si tranchée. Bernard Vincent a montré que les auteurs habituellement désignés comme des modérés étaient partagés sur l'emploi de mesures coercitives pour réprimer les traces de la culture islamique[4]. Essayons de dégager les recommandations des uns et des autres, avec les avantages et inconvé-

1. *Ibid.*, p. 99.
2. *Ibid.*, p. 130.
3. Á. Galmés de Fuentes, *Los moriscos (desde su misma orilla)*, Madrid, 1993.
4. Voir B. Vincent, « El rio morisco », *El rio*, *op. cit.*, p. 131-143.

nients qui ont pu assurer, finalement, le succès du projet d'expulsion des morisques.

*Des apostats et des traîtres*

La plupart des intervenants procèdent en deux temps, posant un diagnostic de la situation avant de recommander des solutions. Le postulat est le même pour tous : les morisques sont des apostats et des traîtres. Ce double crime, religieux et politique, est donné comme une évidence par la plupart des auteurs, à commencer par Ribera :

> Venons-en aux morisques. On présuppose au début de ce traité que ces gens sont des hérétiques obstinés, dogmatisateurs, ainsi que des traîtres à la Couronne royale. Cela est si bien établi que l'on peut et doit le reconnaître comme une évidence[1].

Comme il l'explique à Philippe III, les différences entre les morisques ne sont qu'accidentelles et non essentielles, car tous ne font qu'un dans la haine de la foi chrétienne et du Roi Catholique et n'aspirent qu'à pratiquer librement l'islam, quel que soit, apparemment, leur niveau d'assimilation au mode de vie des chrétiens[2]. Ce postulat évite tout effort pour nuancer la culpabilité des morisques en fonction des situations locales ou des cas individuels. Même Antonio Sobrino, qui s'efforce d'expliquer pourquoi les morisques de Valence s'obstinent dans le refus de la foi chrétienne et la haine des chrétiens, partage cette représentation simplificatrice[3].

Les morisques seraient donc, en premier lieu, des traîtres. Accréditée par la situation internationale, la peur de leur soulèvement avec la complicité d'Alger est une constante de la période. Contre une partie de l'opinion qui estime ce danger somme toute assez faible, Bleda donne libre cours aux calculs les plus alarmistes :

> Si les morisques devancent les chrétiens et les attaquent de nuit, munis d'aiguilles à coudre les espadrilles, ils les tueront et prendront leurs armes. Ils ont 10 000 à 12 000 excellents chevaux de labour, et comme ils savent bien monter à cru ils n'ont pas besoin de selles, ils ont des frondes et des faucilles, ils ont des faux avec lesquelles ils émondent les ronces et qui valent mieux que des espadons, et chez eux beaucoup de hachettes et de glaives. Chacun d'eux possède son bâton avec

1. Juan de Ribera à Philippe III, dans F. Escriva, *op. cit.*, p. 368.
2. *Ibid.*, p. 350.
3. A. Sobrino, *op. cit.*, f. 63.

lequel, en le tenant des deux mains, on désarme un homme, et beaucoup de pierres de silex. La poudre ne leur manque pas car tous ceux qui la fabriquent en Alger sont des morisques, et encore bien d'autres choses où l'on voit bien quel mal ils peuvent faire s'ils prennent les devants[1].

L'accusation de trahison permet aux hommes d'Église, et notamment à l'Inquisition qui diffuse les rumeurs de complot, d'impliquer le pouvoir royal dans la recherche d'une solution définitive au problème morisque : il en va de la sécurité de l'État. La trahison est aussi un crime de lèse-majesté, qualification juridique qui offre la meilleure justification possible aux mesures qui doivent être prises par le monarque.

L'accusation d'apostasie, quant à elle, relève du droit canon et de la théologie. Définie par Thomas d'Aquin et bien d'autres auteurs, l'« apostasie de foi » est une désertion de la religion chrétienne[2]. Elle est plus grave que celle-ci, puisque l'apostat refuse la foi chrétienne tout entière pour passer (ou pour revenir) à une autre religion, alors que l'hérétique prétend rester dans la foi chrétienne et n'en refuse que certains éléments[3]. Théoriquement distincte de l'hérésie sur le plan théologique, l'apostasie est donc, dans ses conséquences pénales, assimilée à elle, ce qui a pu engendrer parfois une confusion entre les deux notions[4]. En droit inquisitorial, elle est un crime public assimilé à l'hérésie et qui encourt les mêmes peines qu'elle. Les morisques sont taxés indistinctement d'être des hérétiques et des apostats. Reprenant des dénonciations maintes fois formulées depuis les années 1520, Bleda dresse l'inventaire des pratiques par lesquelles les morisques offrent la preuve de leur apostasie : le jeûne du ramadan, la circoncision des enfants, le respect des interdits alimentaires coraniques et le port de noms islamiques montrent l'enracinement de la foi dans le Dieu de Mahomet ; la haine des chrétiens et de leur religion s'exprime dans le blasphème, le refus des sacrements et des dogmes catholiques[5].

Selon le droit canonique, le châtiment des hérétiques, des apostats et de leurs complices incombe aux tribunaux ecclésiastiques – en l'occurrence, à l'Inquisition qui engage des poursuites individuelles, formalisées dans une lente procédure. La voie inquisitoriale est la seule

1. J. Bleda, Lettre au Roi et au Conseil d'État, 10 avril 1605, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 450.
2. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II$^{a}$-II$^{ae}$, q. 12, a. 1.
3. P. Farinacci, *op. cit.*, question 183, p. 105-108.
4. F. Suárez, *op. cit.*, disp. XVI, p. 420-423.
5. J. Bleda, *Defensio fidei*, *op. cit.*, p. 25-118.

qui se trouve pleinement compatible avec les dispositions canoniques comme avec l'exigence d'unité dans la foi qui caractérise la monarchie confessionnelle. À Grenade, elle a conservé l'exclusivité, avec plus ou moins de rigueur dans son application. Elle s'est heurtée à la résistance des morisques et, surtout dans le royaume de Valence, de leurs seigneurs, groupe le plus influent de la société chrétienne. Dans les années 1540, elle a subi un premier recul, comme on l'a vu, dans le royaume de Valence, au profit de la voie pénitentielle (la confession des fautes à un prêtre spécialisé) qui suppose des dérogations à la norme canonique. Mais celle-ci n'a pas réussi à s'imposer par manque de coordination avec la papauté notamment. De toute façon, elle n'était pas de nature à vaincre les réticences des morisques envers le christianisme.

À partir des années 1580, les différents conseilleurs constatent l'échec du Saint-Office à réprimer l'apostasie des morisques. En 1587, une commission réunie en présence de l'inquisiteur général Gaspar de Quiroga préconise encore une solution mixte : voie inquisitoriale pour les pratiques musulmanes et voie pénitentielle pour le gros des fautifs (mais un bref pontifical est nécessaire)[1]. À la fin du siècle, les ambitions reculent nettement : il ne s'agit plus de réconcilier les morisques avec l'Église dans la confession, mais de leur enseigner la foi chrétienne dans l'espoir d'obtenir leur conversion, à brève échéance si possible. La voie pénitentielle est ainsi remplacée par ce que nous appellerons la « voie pédagogique ». Mais cette dernière proposition ne parvient pas non plus à s'imposer durablement.

L'une des causes de son échec est que la « voie pédagogique » implique elle aussi une entorse au droit canonique, puisqu'il s'agit de surseoir à la répression de l'hérésie pendant la période d'instruction. Cela pose une difficulté. Lors de la réunion du 20 mai 1595 de la commission pour l'instruction des morisques, on se demande s'il faut laisser aux nouveaux chrétiens un délai d'apprentissage de la foi pendant lequel ils n'encourraient pas de punition pour les hérésies qu'ils commettraient. La majorité des membres se montre favorable à cette proposition, rappelant au passage les circonstances du « premier baptême des ascendants de ces nouveaux convertis, où il y eut quelque violence » et considérant que les châtiments inquisitoriaux sont inefficaces[2]. La conversion forcée n'est pas alléguée directement comme une

1. AHN, Inq., *leg*. 1791, exp. nº 3.

2. Consulte de la commission d'instruction des nouveaux convertis, 20 mai 1595, BNE, ms. 10388, f. 106-109.

excuse de l'apostasie des morisques, mais elle s'ajoute à l'absence d'instruction et à l'inutilité pratique de la répression inquisitoriale. Tous ces éléments plaident en faveur d'une attitude « de souplesse et de douceur » et d'un nouvel effort d'instruction. Cependant, une minorité des membres pointe du doigt la faiblesse de cette proposition. Certes, affirment-ils, on ne peut traiter en hérétiques des baptisés qui n'ont pas reçu une instruction suffisante : c'est le cas des captifs qui ont été enlevés dès l'enfance par les infidèles, ou des juifs et musulmans baptisés à l'âge adulte et sans catéchèse. Mais les morisques sont baptisés de longue date ; il n'est pas envisageable de leur laisser un délai durant lequel on leur laisserait la liberté se conduire en hérétiques. Les conseillers soulignent l'inefficacité d'une telle mesure (les morisques, loin de se convertir, persisteront dans l'erreur) et, surtout, ils soulèvent une puissante objection de principe : tolérer l'hérésie sans la punir immédiatement, c'est autoriser la liberté de conscience. Non seulement c'est aller à l'encontre du but poursuivi (la conversion des morisques), mais encore c'est bafouer la législation canonique et, finalement, saper les fondements de la monarchie catholique espagnole :

> Mais ce ne serait pas, semble-t-il, donner un bon exemple, ni opportun de les attirer à cela en suspendant et en leur remettant le châtiment des hérésies qu'ils commettraient pendant le temps de l'instruction, car, en effet, ce serait permettre durant ce temps la liberté de conscience, et qu'ils soient hérétiques. Car ils pourront l'être sans punition et sans crainte. Et bien que l'on puisse pardonner le péché ou le délit déjà commis, on ne peut le faire pour le délit à commettre, car ce serait donner la permission de pécher et inciter à le faire. Il n'est pas juste que dans un royaume si chrétien, sous le règne d'un roi très chrétien, on permette des hérésies sans châtiment. Bien que, dans la république, on permette souvent des petits péchés pour en éviter de plus grands, il n'en y a pas de plus grand que l'hérésie. Cela ne peut ni ne doit pas être permis, dans cette affaire, pour aucun motif[1].

Ces délibérations mettent en lumière la difficulté constitutive de la politique morisque : la répression de l'hérésie, peu efficace en pratique pour transformer les morisques en bons chrétiens, est pourtant indissociable de l'État confessionnel. À partir des années 1540, la prise de conscience des effets négatifs de la conversion forcée incite les autorités à proposer des alternatives, mais les autres voies explorées (sacrement de pénitence ou effort pédagogique) supposent toujours de composer avec la persistance de l'hérésie, de tolérer temporairement les pratiques islamiques.

1. *Ibid.*, f. 108.

Or une telle tolérance entre en contradiction avec la mission de défense de la foi qui est celle des rois d'Espagne et qui est assignée à l'Inquisition. Au même moment, en France, Henri IV doit surmonter de fortes résistances pour mettre un terme à plus de trente ans de guerres civiles en accordant aux protestants, par l'Édit de Nantes, un statut de tolérance dans l'espoir d'une future réunion des chrétiens ; cette démarche est soutenue par le courant des Politiques, qui ne fait plus de l'unité de foi la condition de la fidélité des sujets à leur souverain. En Espagne, le régime instauré par l'Édit de Nantes est considéré comme une scandaleuse concession à l'hérésie, et les Politiques sont honnis tant par les Jésuites que par les Dominicains. Les finances du Roi Catholique s'épuisent dans l'interminable guerre des Flandres contre les séparatistes calvinistes. Comment envisager d'accorder aux morisques, même à titre provisoire, cette liberté de conscience qui a été refusée aux Pays-Bas ?

Jusqu'en 1608, les conseillers royaux sont réticents à abandonner la voie inquisitoriale qui est, répétons-le, le procédé ordinaire de répression de l'hérésie en Espagne. Mais la situation est si grave, et si fort le sentiment d'urgence face au risque pour la sécurité de l'État, qu'il est impératif d'envisager une solution plus rapide et plus efficace. Le connétable de Castille Juan Fernández de Velasco y Tovar, duc de Frias et ancien gouverneur de Milan, expose devant le Conseil d'État, dans sa délibération du 30 janvier 1608, les inconvénients de la voie inquisitoriale :

> Il ne convient pas de les punir comme des hérétiques par la rigueur de la loi car ils forment une nation entière, très nombreuse, et ce ne serait pas justice, car, pour le faire, il ne suffit pas de l'opinion commune ni des présomptions véhémentes, ou peut-être évidentes, qu'il y a contre eux, mais pour procéder comme il se doit il faudrait les faire passer en jugement un par un et c'est exactement ce que fait à présent le Saint-Office, remède très nécessaire et juste mais très lent et qui, au lieu de leur servir de leçon, les énerve davantage au contraire [1].

Son collègue le cardinal Jerónimo Javierre, ancien supérieur général des Dominicains et confesseur de Philippe III de 1606 à 1608, propose un compromis : un procès commun, sous l'autorité de l'Inquisiteur général. Il faudrait que les inquisiteurs et les curés dressent des constats sur les observances musulmanes et le non-respect des sacrements de l'Église : les morisques seraient alors jugés pour crime de lèse-majesté divine (l'hérésie et l'apostasie) et, en cas de révolte, pour crime de lèse-

1. Avis du connétable de Castille, Conseil d'État, 30 janvier 1608, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 461.

majesté humaine[1]. Durant la même discussion, le cardinal de Tolède exprime l'idée de la culpabilité générale des morisques (il évoque notamment l'histoire de Sodome où la présence de dix justes aurait pu éviter le châtiment divin, et le procès des Templiers) et le besoin d'en finir une fois pour toutes avec eux[2]. Malgré ces hésitations, l'idée d'une condamnation collective par voie de justice n'est pas approfondie. Le Saint-Office est ainsi tenu à l'écart, et la décision de l'expulsion, qui lèse d'ailleurs ses intérêts financiers, ne lui est pas imputable.

*« Tuer ou expulser »*

Comme l'espoir de rassembler les morisques dans la foi chrétienne a fortement diminué au fil des générations, la voie pédagogique se trouve en concurrence, sous Philippe III, avec des propositions d'élimination physique des morisques. Le débat sur l'éradication de l'islam évoque des mesures de plus en plus brutales : l'alternative entre « tuer » et « expulser », présentée par l'archevêque Ribera, se décline chez d'autres auteurs selon diverses modalités[3]. Martín de Salvatierra propose de transporter les morisques, par vagues successives, sur les vastes rivages déserts de Terre-Neuve où ils s'éteindraient rapidement, pour peu que l'on sépare les hommes et les femmes[4]. Un certain Gómez Davila, de Tolède, qui voit dans les morisques des loups dans la bergerie, préconise de les faire stériliser par des médecins en vue de l'extinction progressive du groupe[5]. Juan Boil de Arenos fait part au roi du moyen conseillé par le docteur Hidalgo, théologien de Valence, qui est que « tous sans exception, hommes, femmes et enfants, on les mette à la mer dans des embarcations percées, sans rames, ni gouvernails, sans gréments ni voiles, et que de cette façon on les envoie en Afrique »[6].

1. Avis du cardinal confesseur, *ibid.*, p. 473.

2. Avis du cardinal de Tolède, *ibid.*, p. 469.

3. D. de Fonseca, *op. cit.*, p. 91-92 ; M. de Guadalajara, *op. cit.*, p. 91-93. Sur les divers moyens d'élimination des morisques, voir A. Dominguez Ortiz et B. Vincent, *op. cit.*, p. 69-72 ; J. Vilar, « De quelques barbares conseils (l'imaginaire de la solution finale au Siècle d'Or) », *La violence en Espagne et en Amérique latine*, éd. J.-P. Duviols et A. Molinié-Bertrand, Paris, 1997, p. 255-269.

4. M. de Salvatierra, Avis sur la conversion des morisques, Madrid, 30 juin 1587, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. I, 633-634.

5. M. de Guadalajara, *op. cit.*, p. 73.

6. J. Boil de Arenós, lettres, 13 août 1601 et 24 janvier 1602, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 23-24.

L'extermination des morisques conseillée par un petit nombre de donneurs d'avis n'a pas retenu longtemps l'attention des autres conseilleurs. Pedro de Valencia place l'« excision » des morisques, c'est-à-dire leur mise à mort, en concurrence avec sept autres remèdes possibles : l'asservissement, l'expulsion vers des terres musulmanes, la déportation vers d'autres territoires de la monarchie espagnole, la dispersion parmi les vieux chrétiens d'Espagne et du Portugal, la conversion par des moyens de pression, le mélange par des mariages avec les vieux chrétiens, la mise en sécurité du territoire contre les morisques et leurs éventuels alliés musulmans. Il expose les raisons qui l'incitent à refuser l'extermination : puisque tous les morisques, écrit-il, sont des apostats et des traîtres en puissance, la punition doit être collective. Mais la mise à mort planifiée d'un peuple tout entier est un acte de cruauté odieuse. Sans exemple dans l'histoire de la Chrétienté, l'extermination de sang-froid d'une population ennemie ne fut, selon lui, guère mise en œuvre dans l'Antiquité. Valencia n'en donne qu'un précédent biblique, d'ailleurs désapprouvé par Dieu[1]. C'est dire que cette pratique ne correspond pas à la tradition chrétienne.

L'évocation de la peine capitale n'est là, bien souvent, que pour faire ressortir la clémence des deux autres propositions, l'expulsion et la conversion coercitive. L'évêque Esteve, qui est en pratique favorable à la conversion des morisques, légitime leur mise à mort ou leur expulsion, au détour d'un commentaire du livre des Macchabées. Puisque, à l'instar de Mattathias, dit-il, une personne privée peut tuer un hérétique, *a fortiori* l'élimination des apostats est recommandable :

> En vérité, les rois devraient avec justice tuer les musulmans ou les expulser de toute l'Espagne après les avoir dûment fait instruire et catéchiser, s'ils combattent la foi et la religion chrétienne qu'ils ont embrassées de façon feinte et simulée[2].

Bleda, partisan de l'expulsion, s'empresse de citer ce texte d'Esteve, car le précédent biblique s'ajoute au droit canonique, aux fors du royaume d'Aragon, au droit castillan et à l'opinion de saint Thomas, pour autoriser l'application de la peine de mort pour les hérétiques. Traîtres et apostats, les morisques pourraient à bon droit être détruits par l'extermination[3]. Si la proposition la plus radicale, la mise à mort

1. P. de Valencia, *op. cit.*, p. 97-103.
2. J. Esteve, *De bello sacro religionis caussa suscepto ad libros Machabeorum commentarii*, Orihuela, 1603, p. 146.
3. J. Bleda, *op. cit.*, p. 278-285.

des morisques (ou au moins, nuance Bleda, des 100 000 hommes adultes qui sont tous coupables d'apostasie, les autres, soit 200 000 individus, étant réduits en servitude perpétuelle[1]), peut être mise en œuvre en toute légalité, alors le champ des autres solutions est ouvert sans guère de restrictions dans la brutalité des moyens proposés.

Dans le même temps, les moyens que conseillent ou emploient les partisans de l'instruction des morisques gagnent eux aussi en dureté, pour la rendre crédible en tenant compte des résistances des morisques. Le rêve d'une évangélisation en douceur s'efface devant des projets fortement coercitifs où l'on voit réapparaître la ligne scotiste. L'exemple d'auteurs parfois considérés comme des modérés le montre[2]. Esteve, dans un mémoire adressé à Philippe II en 1595, déplore que les prélats n'aient pas traité les morisques « avec douceur et souplesse » comme le recommande la distinction 45 du *Décret* (allusion au canon *Qui sincera* sur « les moyens doux et non les moyens rigoureux »). Mais il expose tous les procédés qui ont assuré jadis la conversion des Danois, des Russes et des Hongrois : l'assistance obligatoire aux offices chrétiens, l'interdiction des usages culturels islamiques, le mélange entre nouveaux et vieux chrétiens, le placement des enfants dans des monastères ou chez des artisans vieux chrétiens et l'exclusion des charges publiques, notamment[3].

Sur la même ligne, dans un mémoire rédigé en 1598, Martín González de Cellorigo, avocat de l'Inquisition et de la Chancellerie de Valladolid, énumère pour Idiáquez les mesures qui pourraient obtenir la conversion des morisques. Ils doivent être recensés, éloignés des régions côtières, dispersés et répartis dans l'intérieur de la Castille, assignés à résidence sous peine de mort. La rééducation culturelle par l'interdiction de l'arabe, la fondation de séminaires, le châtiment des hérétiques récidivistes et, enfin, le départ ou l'expulsion des réfractaires compléteront le dispositif. Et Cellorigo de recommander en conclusion « que l'on procède, dans leur conversion, avec souplesse et douceur »[4]. De son côté, en 1604, Feliciano Figueroa dresse le bilan des actions menées dans son diocèse de Segorbe. Il a inspecté les comptes de l'*aljama* morisque, visant surtout les legs pieux qui, selon lui, étaient

1. *Ibid.*, p. 298.
2. Voir F. Marquéz Villanueva, *op. cit.*, p. 121.
3. J. Esteve, Discours sur les moyens de convertir les nouveaux chrétiens du royaume de Valence, 17 mai 1595, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. I, p. 638-656.
4. M. González de Cellorigo, Mémoire à don Martín de Idiáquez, 24 avril 1598, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. I, p. 366.

employés secrètement pour soutenir l'islam. Il a dépêché des inspecteurs dans les maisons des morisques pendant le ramadan et fait saisir les marmites préparées pour les repas de rupture du jeûne. Il a employé des maîtresses d'école et fait construire un couvent pour l'éducation des filles morisques. Il a profané la fosse où les nouveaux chrétiens se faisaient enterrer[1]. Que ces auteurs invoquent la douceur dans le traitement des morisques ne doit pas induire en erreur : dans ces mesures pour éradiquer l'islam, c'est bien la ligne préconisée par Duns Scot qui ressurgit, quelque peu atténuée par des scrupules sur les conversions forcées. Figueroa se lance ainsi dans un éloge du roi Sisebut qui est un indice probant de l'influence scotiste :

> Le roi goth Sisebut, en 620, voyant l'Espagne si peuplée de juifs infidèles, ordonna par un édit qu'ils se fissent baptiser ou fussent passés par les armes, et bien que cela fût mal fait et qu'ils aient été baptisés par force, le concile de Tolède les obligea à observer la loi chrétienne et les a forcés, appelant le roi très pieux en raison de son bon zèle et, à la fin, ils sont tous devenus de bons chrétiens[2].

Même succès pour le roi Egica en 694 : les juifs convertis, apostats et traîtres, furent réduits en esclavage, privés de leurs biens et de leurs enfants, dispersés parmi les vieux chrétiens et « ils en vinrent avec le temps à être tous de bons chrétiens comme on le voit en Espagne, et c'est un exemple très utile pour ces morisques »[3]. Figueroa conseille à Philippe III d'imiter ces glorieux ancêtres au moyen d'une « contrainte modérée, sans intervention militaire ni effusion de sang »[4]. Pedro de Valencia penche lui aussi pour la conversion des morisques. Il s'agit d'en faire de véritables chrétiens, dans un effort missionnaire comparable à celui qui est mené outre-mer. Les moyens employés pour leur faire abandonner leurs rites et leurs usages doivent être « doux » : les tribunaux royaux ordinaires, des amendes et des peines de prison suffiront. Valencia préconise aussi la dispersion et la fusion des morisques dans la société majoritaire par des unions mixtes. Entre-temps, il faudra contenir leur hostilité par la force militaire et en prenant des otages parmi les fils des notables[5].

Les tenants de la conversion des morisques par un ultime effort de l'Église et de la Couronne, loin d'être des colombes, se situent au

1. F. Figueroa, Mémoire, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 440-443.
2. *Ibid.*, p. 432.
3. *Ibid.*, p. 440.
4. *Ibid.*
5. P. de Valencia, *op. cit.*, p. 118, 135.

contraire dans la continuité de l'archevêque Cisneros. Mais désormais le temps de la conversion est compté car les traîtres apostats pourraient mettre à profit le délai nécessaire. Aussi la période d'instruction est-elle conçue comme la plus courte possible. Sobrino, qui envisage de coupler l'effort de prédication avec un remodelage global de la société valencienne en favorisant la mixité de l'habitat et des mariages entre vieux et nouveaux chrétiens, l'estime à une année ou guère plus, dans un élan d'optimisme qui semble lui aussi dans la ligne scotiste :

> Mais en employant ainsi des moyens efficaces, en un an, avec l'aide de Dieu, on pourrait voir ces gens convertis, et en quelques années de plus, Mahomet serait complètement tombé dans l'oubli en Espagne[1].

L'alternative entre conversion et expulsion distance assez facilement la troisième proposition, celle de la mise à mort des morisques en tant que traîtres et apostats. Seules les deux premières options sont capables de traiter, dans les limites de la morale chrétienne, le problème de l'apostasie à l'échelle d'une minorité d'environ 300 000 personnes. Cependant, la proposition de la conversion implique des procédés de contrainte collective qui, tout en se présentant comme des « moyens doux », auraient au moins égalé en brutalité la répression inquisitoriale s'ils avaient été intégralement appliqués. Elle se trouve distancée, dans les années 1602-1608, par celle de l'expulsion. La question, pour les donneurs d'avis, n'est pas de savoir laquelle des deux solutions est la moins cruelle : chacune, comparée à l'exécution collective des morisques, apparaît comme une mesure de clémence.

Dès 1570, dans le contexte du soulèvement des morisques de Grenade, l'idée du déplacement des morisques de Valence et d'Aragon vers l'intérieur des terres a été émise par le Conseil de guerre mais cette suggestion ne semblait pas réaliste. Le vice-chancelier d'Aragon Bernardo de Bolea expose alors tous les inconvénients que l'on peut redouter d'une telle mesure, du risque d'un soulèvement des morisques à la baisse des revenus des seigneurs. Quant à une expulsion générale des morisques, il ne l'évoque que comme une perspective souhaitable, mais pratiquement irréalisable[2]. L'alerte au complot lancée en 1582 relance l'idée de l'expulsion. Pour prévenir un soulèvement, l'Inquisition et l'archevêque Ribera, qui n'a plus d'espoir en l'efficacité des campagnes missionnaires, suggèrent de déplacer des morisques de

1. A. Sobrino, *op. cit.*, f. 63.
2. Cité par R. Benítez Sánchez-Blanco, *op. cit.*, p. 264.

Valence vers la Castille. Mais il faut bien marquer la différence entre une telle translation, interne aux territoires de Philippe II et concernant une partie seulement de la population morisque, et l'expulsion de tous les morisques d'Espagne qui n'est encore qu'une proposition parmi d'autres. Philippe II laisse la question en suspens[1].

L'expulsion est donc mise à l'étude. En 1582, l'inquisiteur de Valence Jiménez de Reinoso répond au sondage lancé auprès de son tribunal sur les inconvénients qui pourraient résulter de cette mesure, notamment à Valence. Certes, le prix de la sécurité et de la tranquillité du royaume sera lourd à payer : il faudra perdre au moins le tiers de la population, voir baisser les revenus du roi et des seigneurs, faire face aux carences économiques causées par le départ des morisques ainsi qu'aux risques de révolte. Néanmoins l'inquisiteur, acquis à l'idée d'une expulsion vers l'Afrique du Nord, entreprend de justifier cette mesure par des précédents historiques. Il n'hésite pas à transformer la conversion forcée du VII$^{e}$ siècle en expulsion :

> Sisebut roi des Goths, ne suivant que son saint zèle, chassa et expulsa les juifs d'Espagne et de tous ses royaumes, et pour cette raison, même auprès de ceux qui veulent le critiquer, il gagna la réputation de très chrétien et la conserve jusqu'à présent[2].

La réhabilitation de Sisebut est possible, puisque, au lieu d'une conversion forcée, si bien critiquée par les théologiens de Salamanque, il aurait décrété une expulsion, acceptable du point de vue canonique. Le roi wisigoth patronne ainsi le glissement qui se produit, durant ces années de réflexion, de la conversion coercitive à l'expulsion des morisques. Nous allons voir à présent que celle-ci présente l'avantage de l'ancienneté et de l'efficacité. Moyen de gouvernement maintes fois employé, illustré par les récentes expulsions des juifs et des musulmans, elle est, moyennant les précautions nécessaires, d'une totale sûreté pour la conscience royale.

1. Comme l'a montré R. Benítez Sánchez-Blanco, *ibid.*, p. 325-348 ; R. Benítez Sánchez-Blanco et E. Ciscar, « La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos », *Historia de la Iglesia en España*, t. IV : *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, dir. R. García Villoslada, Madrid, 1979, p. 276-277.

2. Licenciado Ximenez de Reinoso, mémoire du 31 avril 1582, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. I, p. 601.

Dossier : puf319449_3b2_V11 Document : Conversion_forcee
Date : 9/3/2012 15h44 Page 295/372

# X

# *Le châtiment des obstinés*

## *De « justes motifs » d'expulser les infidèles*

Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, l'expulsion d'une minorité religieuse n'a rien d'une mesure novatrice. Depuis plusieurs siècles, les docteurs dissertent sur cette pratique, en affinent les justifications et en précisent les règles, alors que, de leur côté, les princes laïcs et les papes voient dans l'expulsion des infidèles un moyen utile, sinon fréquent, dans l'art de gouverner les États.

Ni dans le *Décret* et les *Décrétales*, ni dans les *Sentences* et la *Somme théologique*, on ne trouve de développement spécifique sur l'expulsion des infidèles. Sur le plan juridique, le procédé manque de fondements solides. Le canon *Dispar* du *Décret* n'offre qu'une alternative : la guerre pour les infidèles qui s'attaqueraient aux chrétiens ou la tolérance pour ceux qui vivraient pacifiquement[1]. Dans ce dernier cas, le droit canonique prévoit pour les juifs des protections contre les vexations et les conversions forcées (ainsi dans les canons *Qui sincera* et *Sicut Judæi*) et organise le régime de séparation entre eux et les chrétiens ; mais il n'édicte pas de prescription sur une punition collective telle que l'expulsion. D'autre part, contrairement au baptême forcé, l'expulsion des infidèles n'est pas une question théologique : elle ne concerne ni les fondements de la foi ni les sacrements. C'est sans doute pourquoi les théologiens n'en font pas un objet de réflexion particulier. Le silence des textes de référence explique la relative difficulté des docteurs à dégager une doctrine commune, incertitude qui contraste avec le

1. Gratien, *Decretum*, C. 23, q. 2, c. 2. Voir chap. 1.

grand nombre d'expulsions décrétées à partir du XIIIe siècle. Diego de Simancas, évêque de Zamora dont les *Institutions catholiques*, manuel de droit inquisitorial publié à Valladolid en 1552, font autorité jusqu'à la fin du XVIIe siècle, signale que la question est disputée[1]. Le juriste et inquisiteur Manuel González Tellez, auteur d'un des derniers commentaires des *Décrétales*, remarque que « la question de savoir si les juifs ou les infidèles sujets des princes chrétiens peuvent être expulsés de leurs royaumes, s'ils refusent le baptême, n'est pas une petite difficulté »[2]. La façon dont il pose la question (l'expulsion est liée au refus du baptême) est elle-même révélatrice de l'évolution des docteurs sur le sujet. C'est que ce procédé, pour s'imposer comme une solution acceptable dans les États chrétiens, a dû s'astreindre à certaines conditions.

La réflexion juridique sur l'expulsion des minorités se fonde alors sur un ensemble d'autorités dont la plus ancienne (en dehors des Écritures) est celle d'Oldrade de Ponte, juriste de la cour pontificale d'Avignon. Celui-ci a laissé deux avis, ou *consilia*, sur ce thème : « On demande si le prince peut, sans péché, expulser les juifs et les Sarrasins de son royaume et s'emparer de leurs biens et si le pape peut inciter ou encourager les princes à le faire. »[3] À cette époque, l'expulsion des juifs est une pratique bien établie dans les États chrétiens : les juifs ont été expulsés d'Angleterre par Édouard Ier en 1290 et de France par Philippe le Bel en 1306, avant l'expulsion décrétée par Charles VI en 1394. La papauté doit-elle encourager de telles mesures ? Oldrade pèse le pour et le contre. Dans le *consilium* 87, il s'arrête sur les éléments en faveur de l'expulsion, qui ne sont d'ailleurs pas nombreux. L'histoire de Sara et d'Agar en est la préfiguration : mère d'Isaac, Sara demande à Abraham de chasser sa servante Agar qui a eu de lui un fils, Ismaël, car ce dernier n'a aucune part à l'héritage de son père[4]. Selon saint Augustin, Sara figure l'Église qui pourchasse les ennemis du Christ. Gratien a inséré l'extrait d'Augustin dans le *Décret*, parmi des canons qui prouvent que l'Église a le droit de s'en prendre aux méchants et aux hérétiques pour les conduire au bien[5]. Dans cette perspective, l'expulsion est l'un des

1. D. de Simancas, *De Catholicis Institutionibus*, dans *Opera Jacobi Simancæ*, Ferrare, 1692, p. 246.

2. M. González Tellez, *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium Gregorii IX. Tomus quartus*, Lyon, 1693, ad 5.6.9., p. 137.

3. Oldrade, *consilium* 87, dans N. Zacour, *op. cit.*, p. 83.

4. Gen., 21, 10.

5. Gratien, *Decretum*, 2, C. 23, q. 4, c. 42.

moyens de contrainte employés par l'Église contre ses ennemis. La servitude à laquelle les juifs seraient condamnés en tant que coupables de la mort du Christ est un deuxième argument, utilisé par ailleurs pour justifier les conversions forcées : le prince chrétien peut expulser les juifs, qui sont ses serfs, et *a fortiori* confisquer leurs biens s'ils ne se convertissent pas. On retrouve ici la notion de contrainte indirecte qu'Oldrade emprunte au canoniste Guido de Baisio[1]. Ainsi, l'expulsion peut être considérée comme un moyen de pression licite pour pousser les infidèles à la conversion.

Pourtant, Oldrade penche plutôt pour l'opinion opposée au droit d'expulsion des infidèles : « Le prince ne peut pas expulser de ses terres sans motif légitime les juifs, les Sarrasins et les autres païens pacifiques. » De plus, « là où ils vivent paisiblement et ne sont pas un scandale, il ne semble pas que le pape doive inciter les princes » à les expulser[2]. Un seul de ses arguments s'applique spécialement aux juifs, témoins de l'Ancienne Alliance : le petit reste d'Israël se convertira à la fin des temps, si bien qu'il faut les protéger. Les autres éléments donnés dans le *consilium* 264 conviennent indifféremment aux juifs, aux musulmans et à tous les infidèles : le devoir de charité et de miséricorde s'impose au prince envers ses sujets sans considération des inégalités de statut. S'ils vivent humblement et pacifiquement, juifs et musulmans doivent être traités de la même manière, dans le respect de leurs personnes et de leurs biens : Oldrade applique aux musulmans vivant en pays chrétien le régime de tolérance reconnu aux juifs par le canon *Dispar*. Bien qu'étant dans la tradition médiévale les descendants d'Agar, les musulmans ou « Agaréniens » doivent être acceptés s'ils ne tentent pas de faire des adeptes parmi les chrétiens. Quant à l'Église, elle doit attirer les infidèles par des « moyens doux », ceux que recommandait Grégoire dans le canon *Qui sincera* :

> Les infidèles doivent être conduits vers la foi non par des terreurs, ni par des moyens rigoureux, ni par des violences, ni par des expulsions, mais par des moyens doux et des présents afin que la forme de la justice et du libre arbitre soit complète[3].

L'expulsion figure ici parmi les « moyens rigoureux » qui ne devraient pas être employés pour obtenir des conversions. Son statut

1. G. de Baisio, *op. cit.*, ad dist. 45, c. 5 *De Iudeis*, p. 58 r.
2. Oldrade, *consilium* 87, dans N. Zacour, *op. cit.*, p. 86 et 84.
3. *Ibid.*, p. 87.

semble donc ambivalent, parmi les moyens de pression utilisables contre les infidèles. Cette ambivalence la caractérise de façon durable dans la réflexion des docteurs. De plus, Oldrade lie la possibilité de l'expulsion à l'existence d'un « juste motif », à une perturbation de l'ordre chrétien par les infidèles. Rapidement, cette condition du juste motif censée limiter les cas d'expulsion est retournée au détriment des minorités visées.

À la fin du XV^e^ siècle, les docteurs s'attachent à montrer les juifs sous le jour le plus noir. L'expulsion devient une mesure de salut public. Dans un *consilium* souvent cité par la suite, le franciscain Bernardino de Busti répond au duc de Milan, qui s'alarme des blasphèmes contenus dans le Talmud, que, malgré les protections légales accordées aux juifs, ceux qui seraient coupables de blasphème et de sacrilège doivent être sévèrement punis. Si les peines pécuniaires sont tout indiquées dans le cas des juifs usuriers, les punitions corporelles devraient être commuées en peines d'exil perpétuel car l'Église répugne à verser le sang. L'expulsion est une modalité de la peine de l'exil que l'Église inflige aux obstinés – en l'occurrence, aux juifs[1]. Chez Busti, cette mesure vient atténuer des châtiments corporels qui seraient d'autant plus rudes qu'il s'agit de réprimer des crimes. Elle tombe ainsi du côté des « moyens doux », et n'est pas liée explicitement à la conversion des juifs.

Peu après la prise de Grenade et l'expulsion des juifs d'Espagne (mais avant la conversion des musulmans de la ville conquise), le juriste Antonio Corsetti pose la question de l'expulsion des infidèles dans un traité *Sur le pouvoir royal* publié en 1499. Contre le droit d'expulser, Corsetti reprend dans l'ensemble les arguments avancés par Oldrade mais il réserve les arguments en faveur de l'expulsion pour le deuxième temps de sa démonstration, qui exprime sa propre opinion. Surtout, puisqu'il faut une bonne raison pour expulser les juifs, leurs complots contre les chrétiens et leur ingratitude peuvent amplement motiver cette mesure : cet argument qui n'était pas donné par Oldrade prend une place majeure dans la démonstration. Celle de Corsetti vise à justifier l'expulsion décrétée par les Rois Catholiques, auxquels le juriste dédie son ouvrage et dont il est le sujet en tant que Sicilien. Signe que cette décision a pu soulever des réticences, Corsetti précise que la majo-

1. B. de Busti, « De iniquissima et obstinata secta Iudæorum et ipsius confutatione », *Rosarium sermonum per quadragesimam ac omnibus diebus*, Brescia, 1588, p. 281. Il allègue le c. *Probinum* du *Décret* de Gratien, 2, c. 16, q. 1, c. 18 qui concerne la relégation de moines girovagues sur une île.

rité des docteurs conditionnent la possibilité d'expulser les infidèles à l'existence d'un danger pour la foi des chrétiens, condition qui était remplie dans l'Espagne de 1492 :

> Concluons : les juifs et les Sarrasins qui vivent pacifiquement et tranquillement parmi nous doivent être tolérés pour les raisons susdites. Mais s'ils préparaient des dangers, des scandales, des ruses et des forfaits contre la foi et les chrétiens, comme ils le faisaient dans les royaumes de nos Sérénissimes Rois d'Espagne, on ne doit aucunement les tolérer. Ils doivent être expulsés en toute justice des royaumes où ils tenteraient de perpétrer de tels forfaits, même s'ils doivent être expulsés en raison d'un juste motif[1].

Le catalogue des méfaits des juifs comme juste motif de leur expulsion est repris et augmenté par Marquard de Susanis dans un ouvrage promis à un important succès, le *Traité des juifs et autres infidèles*, publié à Venise en 1558[2]. Susanis, jurisconsulte d'Udine en territoire vénitien, compose son traité dans les premières années du pontificat de Paul IV marqué par la nette détérioration du statut des juifs dans les États du pape. La bulle *Cum nimis absurdum*, en 1555, décrète que les juifs de Rome devront habiter un quartier séparé et fermé pendant la nuit. L'institution du ghetto met fin à des siècles de coexistence entre juifs et chrétiens dans la Ville Éternelle. Susanis demande « si les princes chrétiens qui voudraient, sans motif, expulser les juifs et autres infidèles de leurs terres et confisquer leurs biens peuvent le faire licitement »[3]. L'énoncé même de la question implique que les princes qui disposent d'un motif pour expulser les infidèles peuvent le faire en toute justice : c'est l'opinion défendue par Susanis. Dans un premier temps, il reprend les arguments d'Oldrade et de Corsetti en faveur de l'expulsion et de la confiscation des biens sans motif, actions justifiées par la condition servile des juifs. Puis il consacre un long développement aux crimes des juifs à travers l'histoire avant de présenter la permission de les expulser avec un juste motif comme l'opinion la plus probable. En donnant une place centrale à l'énumération des forfaits des juifs, reprenant les anciennes accusations de crime rituel, d'empoisonnement des puits et de blasphèmes contenus dans le Talmud, auxquels ils ajoute l'apostasie des marranes de Castille, Susanis prépare évidemment sa conclusion conforme à celle de Corsetti : juifs et Sarra-

1. A. Corsetti, *De potestate regia*, 1498, manuscrit, Salamanque, Biblióteca Universitaria, ms. 2623, f. 145 r.
2. Voir K. R. Stow, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy, 1555-1593*, New York, 1977.
3. M. de Susanis, *Tractatus de Iudæis et aliis infidelibus*, Venise, 1558, p. 24.

sins peuvent être tolérés s'ils vivent pacifiquement, mais le danger qu'ils représentent et leurs complots contre les chrétiens justifient leur expulsion.

L'idée que la présence des infidèles en pays chrétien n'est qu'une tolérance conditionnelle, accordée à des communautés « pacifiques », c'est-à-dire soumises et dociles, passe comme un lieu commun dans la littérature religieuse et politique. Les ouvrages allégués à la fin du XVII^e^ siècle par l'inquisiteur González Téllez en témoignent. Ainsi, Simone Majoli, évêque de Volturara et Montecorvino, produit dans le *Jours caniculaires* publié en 1597 (un ensemble de discussions à visée encyclopédique), un essai *Sur la perfidie des juifs* qui fait dialoguer un théologien, un noble et un philosophe. Le noble reprend les accusations antijuives, sans omettre celles de meurtre rituel ; le théologien, après avoir mentionné pour la forme les protections légales accordées aux juifs, justifie leur expulsion, la confiscation de leurs biens et les châtiments corporels, comme punition pour leurs blasphèmes, leur obstination dans l'erreur et leur ingratitude[1]. De son côté, le jurisconsulte Camillo Borrello, du royaume de Naples, disserte sur les prérogatives du Roi Catholique dans un traité dédié à Philippe III et publié en 1611. Un prince chrétien ne tolère les juifs que par piété et charité chrétiennes, et comme la charité envers le prochain doit commencer par écarter tout risque pour la foi des chrétiens, il est recommandé d'expulser les juifs quelle que soit l'imminence du danger qu'ils représentent. Borrello reprend alors la litanie des crimes rituels imputés aux juifs au Moyen Âge[2].

Plus modéré, l'avocat romain Antonio Ricciulo, dans un traité *Sur le droit des personnes se trouvant hors de l'Église* publié en 1623, signale que seuls quelques auteurs ont soutenu que le prince pouvait expulser, sans motif et à son gré, les juifs et autres infidèles résidant sur son territoire. Pour la majorité, d'Oldrade à Diego de Simancas, l'expulsion des juifs vivant pacifiquement doit être dûment justifiée. Ricciulo recommande donc aux princes d'étudier l'affaire prudemment et de ne procéder à l'expulsion qu'avec un juste motif. Il dresse la liste de ceux qui peuvent être invoqués : la propagation de la foi dans un royaume récemment converti, les sacrilèges, les tentatives de séditions, la déso-

1. S. Majoli, « De perfidia judæorum promedium atque omnino fere deplorata », *Dierum Canicularium tomi septem. Colloquiis quadraginta sex., tomus tertius, colloquium primum*, Francfort, 1642, p. 611-684.

2. C. Borrello, *De regiis catholici præstantia : eius regalibus iuribus et prærogativis commentarii*, Milan, 1611, p. 446.

béissance aux lois, l'excès de richesse des juifs, ainsi que le risque de trahison d'une minorité trop nombreuse : celui-ci, rappelle l'auteur, fut allégué en Espagne en 1492 et en 1499. Si Ricciulo se garde de toute envolée antijuive, il offre aux princes chrétiens un large éventail de motifs d'expulsion[1].

Les décrets et bulles d'expulsion émis à la fin du XVe et au XVIe siècle tiennent compte des conclusions des docteurs. Les préambules prennent soin d'énumérer les justes motifs de la décision. Dans l'Espagne des Rois Catholiques, c'est le danger que représentent les juifs et les musulmans pour la foi encore fragile des nouveaux chrétiens qui est invoqué pour justifier l'expulsion des deux groupes[2]. Pie V et Clément VIII reprennent, pour expulser les juifs de Rome par les bulles *Hebræorum gens* (1569) et *Cæca et obdurata* (1593), les lieux communs des accusations antijuives : leur obstination dans l'erreur, leur ingratitude et leur perfidie, mais aussi l'usure et le recel qui réduisent les pauvres à la misère, la séduction des femmes chrétiennes et les pratiques de sorcellerie. Ces « très graves motifs » incitent les Pontifes à les chasser de leurs États[3].

Il n'est pas difficile aux monarques d'avancer des motifs pour chasser de leurs États les infidèles (en particulier les juifs) afin de satisfaire aux exigences des docteurs. Le seul refus de se convertir à la foi chrétienne semble une raison suffisante comme le suggère la remarque de Bernardo de Busti sur l'exil, châtiment des obstinés. Au XVIe siècle prévaut l'idée que l'unité dans la foi garantit la fidélité politique des sujets. Le Hollandais Herman Lethmaet établit le lien entre l'unité religieuse, considérée comme nécessaire à la paix publique, et l'expulsion des dissidents. Son traité *Sur l'établissement de la religion*, composé durant les années de l'expansion luthérienne et publié en 1544, est dédié à Charles Quint, qu'il appelle à accomplir sa mission de lutte contre les ennemis du Christ, infidèles et hérétiques. Il entend montrer que toute société humaine est fondée, en droit naturel, à exiger des étrangers qui résident sur son sol qu'ils partagent ses valeurs, ou qu'ils

1. A. Ricciulo, *Tractatus de jure personarum extra Ecclesiæ gremium existentium*, Rome, 1623, p. 127-129.

2. Décret royal pour la Couronne de Castille, 31 mars 1492, dans J. Pérez, *Historia de una tragedia : la expulsión de los judíos de España*, Barcelone, 1993, p. 147-151.

3. Pie V, bulle *Hebrærum gens*, 26 février 1569, dans L. Cherubini, *Magnum Bullarium Romanum a Pio quarto usque ad Innocentium IX*, Lyon, 1692, p. 176-177 ; Clément VIII, bulle *Cæca et obdurata*, 25 février 1593, dans L. Cherubini, *Magnum Bullarium Romanum a Clemente VIII usque ad Gregorium XV*, Lyon, 1692, p. 22-24. Sur les expulsions des juifs, voir A. Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione XIV-XIX secolo*, Bari, 1992, p. 175-223.

partent. L'expulsion des infidèles, dans ce cas, n'est pas liée à une urgence de circonstance mais à leur refus d'adhérer à une foi qu'il est interdit de leur imposer. Le délai de réflexion est censé garantir la liberté de choix des intéressés :

> D'ailleurs, si toute la société, par l'accord unanime de tous, pratiquait la religion inspirée, je ne vois pas pourquoi elle ne pourrait pas ordonner aux infidèles qui résident là d'après les droits d'une terre étrangère, même s'il n'y a aucun danger de contagion, que, passé un délai de réflexion, soit ils s'en aillent, soit ils embrassent la même religion que les citoyens[1].

Inspiré par les mêmes conceptions, le chancelier Mercurino Gattinara, en 1523, recommandait à l'Empereur « que les Mores et Infidèles […] ne soient plus avant soubtenuz en vos royaulmes, synon ceulx qui volontairement se vouldront réduire à notre saincte foy catholique et que tous les autres soient expulsez »[2]. Le procédé consistant à placer les infidèles devant l'alternative de la conversion ou de l'exil n'est pas une innovation des Rois Catholiques[3]. Mais les expulsions de 1492 et de 1502 font date, éclipsant les précédentes. Quels ont été réellement les objectifs des monarques espagnols ? Ont-ils voulu expulser de mauvais éléments, ou convertir les juifs et les musulmans ? Peut-on recommander ce moyen de pression pour conduire les infidèles à recevoir la foi ? Ces questions divisent les docteurs durant plus d'un siècle.

Nous avons vu que plusieurs historiens de la conversion de Grenade étaient assez critiques envers des décrets qu'ils interprétaient comme des conversions forcées. Du côté des docteurs, dont le sentiment antijuif est notable, le jugement sur l'expulsion des juifs d'Espagne est plutôt favorable, avec des nuances. Corsetti, peu après l'événement, le justifie par l'ingratitude des intéressés tout en rappelant que la plupart des docteurs n'autorisent cette mesure qu'en cas de péril imminent[4]. Au milieu du siècle, plusieurs auteurs influents approuvent Ferdinand et Isabelle sans hésitation. Simancas souligne qu'ils ont décidé l'expulsion après de longues consultations, et à bon droit[5]. Susanis trouve qu'ils ont pris une très sage décision en expulsant les juifs[6]. Mais ces auteurs ne se pro-

1. H. Lethmaet, *De instauranda religione libri IX*, Bâle, 1544, p. 32.
2. K. Brandi, *op. cit.*, p. 183-184.
3. Voir K. R. Stow, *op. cit.*, p. 35.
4. A. Corsetti, *op. cit.*, f. 145 r.
5. D. de Simancas, *op. cit.*, p. 244.
6. M. de Susanis, *op. cit.*, p. 25.

noncent pas sur les intentions des souverains. Le jésuite Francisco de Torres exhorte les cardinaux de l'Inquisition romaine à employer la manière forte, comme en Espagne. Là-bas, écrit-il, l'expulsion a contraint de nombreux juifs à entrer dans l'Église, si bien que leurs descendants, devenus chrétiens, ne peuvent plus nuire à la foi ; il faudrait, à Rome, soit expulser les juifs, soit au moins les contraindre à écouter des prédications chrétiennes dans les synagogues[1]. Pour lui, le décret de 1492 tendait bien à la conversion des juifs.

Il semble qu'à Salamanque les théologiens soient moins enthousiastes. Ils s'attachent surtout à disculper Ferdinand et Isabelle de l'accusation d'avoir pratiqué ces baptêmes forcés qu'eux-mêmes condamnent en s'appuyant sur la doctrine thomiste. Lorsque Domingo de Soto, dans les années 1550 encore, constate l'échec de la conversion des musulmans d'Espagne, il conclut en absolvant brièvement les souverains :

> Cependant, le décret des Rois Catholiques ne doit pas être condamné, puisqu'ils n'ont pas employé à leur égard d'autre violence que [de décréter que], s'ils refusaient de recevoir le christianisme, ils sortent de leur royaume, ce que [les Rois] pouvaient faire légalement[2].

Pedro de Aragón, qui comme Soto s'élève vigoureusement contre les baptêmes forcés, termine par une subtile distinction en faveur des Rois : loin d'avoir employé la force pour convertir les infidèles, ils ont protégé leurs sujets du danger. On retrouve ici le juste motif exigé par la plupart des docteurs :

> Quant aux Rois d'Espagne Ferdinand et Isabelle, je dis qu'ils ont pris une très juste loi quand ils ont ordonné que les juifs qui refusaient de recevoir notre foi sortent de leurs royaumes ; en effet, ils ne l'ont pas fait pour contraindre les infidèles à la foi, mais pour veiller sur leurs sujets qu'ils voyaient infectés par la fréquentation des juifs et amoindris, ce qu'ils pouvaient faire en droit. D'ailleurs, ils y étaient tenus par leur dignité royale[3].

Au début du XVII^e^ siècle, alors que dans l'entourage royal la question de l'expulsion des morisques est à l'ordre du jour, Domingo Bañez revient sur celle de 1502 dans sa discussion sur la conversion forcée des infidèles. Dans le premier moment de son raisonnement, le

1. F. de Torres, *De sola lectione legis, et prophetarum Iudæis cum Mosaico ritu et cultu permittenda, et de Iesu in synagogis eorum ex lege, ac prophetis ostendendo et annunciando*, Rome, 1555, p. 159.
2. D. de Soto, *op. cit.*, dist. 5, a. 10, p. 295.
3. P. de Aragón, *op. cit.*, p. 290.

dominicain évoque le précédent des Rois Catholiques pour soutenir que les princes chrétiens ont le droit de forcer les infidèles à se faire chrétiens. Les décrets de 1492 et de 1502 seraient alors des conversions forcées, comme le prouvent les conditions très restrictives du départ. Bañez reprend ici une argumentation critique envers les monarques :

> Le second argument, c'est ce qu'ont fait les Rois Catholiques d'Espagne Ferdinand et Isabelle qui, comme cela figure dans le livre des *Pragmatiques royales*, folio 4, expulsèrent d'Espagne tant les juifs que les musulmans, à moins qu'ils ne se convertissent à la foi. Et il semble qu'une plus forte contrainte ait été infligée aux musulmans. En effet, il leur a été ordonné, s'ils voulaient partir par la mer, de ne pas prendre d'autre route que celle de la mer Cantabrique, et s'ils voulaient partir par voie de terre, ils devaient partir par les montagnes des Pyrénées[1].

La réponse à cet argument, dans la deuxième étape de la discussion, combine trois éléments. Bañez évoque d'abord la tendance scotiste qui prédominait dans l'entourage du couple royal, tendance dont il se démarque d'entrée de jeu en reprenant la distinction (énoncée par le dominicain Cajétan à propos de Sisebut) entre l'intention louable des souverains et leurs actes. Puis il souligne que l'expulsion reposait sur le juste motif du danger pour la foi chrétienne :

> À cet argument on répond, comme le disent certains des nôtres, qu'il faut louer le zèle mais non l'acte. Néanmoins, comme il ne semble pas vraisemblable qu'en Espagne, à cette époque où il y avait des hommes doctes et religieux, ils aient permis de se tromper à des princes aussi catholiques et tenus à la vérité, on peut répondre qu'ils ont suivi l'opinion de [Duns] Scot et de Gabriel [Biel] ou, ce qui me paraît plus probable, cet acte doit être rapporté à d'autres circonstances. En effet, il est licite à un roi chrétien d'expulser les infidèles de son royaume, quand on craint un danger de perversion de la foi. Et ce motif a été exposé dans la pragmatique d'expulsion des juifs promulguée le 31 mars 1492, et dans la pragmatique d'expulsion des Sarrasins en 1502, au mois de février[2].

Bañez rappelle alors le décret du 6e concile de Tolède tenu en 638 sous le règne de Suinthila. Ce concile avait promulgué la décision du roi de ne pas consentir que des non-chrétiens vivent dans son royaume. Il était ordonné à ses successeurs de conserver cette mesure, sous peine d'anathème solennel[3]. Les Rois se sont conformés à cette décision. Enfin, conclut Bañez, les modalités de l'expulsion de 1502 correspondent aux circonstances de la guerre en Méditerranée : à l'époque, il

1. D. Bañez, *op. cit.*, ad. IIa-IIæ, q. 10, a. 10, col. 522.
2. *Ibid.*, col. 524.
3. Voir L. García Iglesias, *op. cit.*, p. 114 ; L. A. García Moreno, *op. cit.*, p. 152-153.

ne fallait pas renforcer les ennemis de l'Espagne en autorisant les musulmans à passer directement en Afrique du Nord[1]. Cette démontration qui, de façon assez nouvelle, replace les décrets d'expulsion dans leur contexte historique, réfute donc l'accusation de conversion forcée. La mémoire des Rois Catholiques doit rester sans tache.

L'interprétation des décrets de 1492 et 1502 reste pourtant sujette à discussion : les expulsions étaient-elles une mesure de salut public, comme on l'affirme à Salamanque, ou un moyen de pousser les infidèles à se faire chrétiens ? Les jésuites Francisco Suárez et Juan Azor défendent l'usage de l'expulsion comme incitation à la conversion, avec une référence explicite aux Rois Catholiques. Suárez, dans sa réflexion sur la notion de contrainte indirecte, accepte que l'expulsion soit utilisée dans cette perspective pour conduire les infidèles au baptême, sous réserve qu'elle soit fondée sur un juste motif, par exemple le danger que courent les fidèles ou la victoire obtenue sur les infidèles dans le cadre d'une guerre juste[2]. Il revient alors sur les précédents des Rois Catholiques et de Sisebut qu'il avait invoqués à l'appui de la conversion forcée des infidèles sujets du prince chrétien :

> Les exemples des Rois d'Espagne qui ont été donnés dans les arguments de la deuxième opinion sont principalement d'une contrainte indirecte faite à juste titre, comme elle l'a été par les Rois Catholiques. Quant à Sisebut, si autrefois il a été plus loin, il faut louer son intention et non son acte. De même, si peut-être il n'a pas gardé la mesure dans la contrainte indirecte, il peut être excusé en raison de sa bonne foi, que l'effet produit n'ait pas été celui qui convenait[3].

Azor, dans les *Institutions morales*, demande s'il est licite d'expulser les infidèles des territoires chrétiens à la condition que, s'ils restent, ils soient instruits dans la foi chrétienne et reçoivent le baptême, en leur donnant un temps suffisant pour en décider[4]. L'expulsion n'a pas pour objet, dans ce cas, de chasser une population de criminels et de traîtres, mais d'intégrer dans l'Église de nouvelles recrues. C'est un moyen de pression en vue d'obtenir des conversions qui procéderont du libre arbitre des infidèles. Azor ajoute, en prenant précisément pour exemple les décrets des Rois Catholiques, que l'expulsion pour ceux qui n'accepteraient pas la conversion est une modalité de la violence conditionnelle :

1. D. Bañez, *op. cit.*, col. 524.
2. F. Suárez, *op. cit.*, p. 447.
3. *Ibid.*, p. 448.
4. J. Azor, *op. cit.*, col. 1274.

> En effet, dans ce cas on n'exerce pas de violence absolue mais on leur donne un libre choix, soit de quitter les territoires des chrétiens, soit de se faire chrétiens[1].

Ainsi, l'expulsion apparaît tantôt comme un moyen coercitif en vue d'obtenir que les infidèles se fassent chrétiens, tantôt comme une véritable alternative à la conversion : c'est alors le châtiment des obstinés, condamnés à l'exil pour la protection des chrétiens. Le motif allégué ainsi que les modalités du départ (en particulier la possibilité pratique de quitter le territoire) sont déterminants pour juger des visées réellement poursuivies par le prince chrétien. Répondant aux doutes que soulève en particulier l'expulsion de 1502, les thomistes de Salamanque refusent de voir dans cet épisode une conversion forcée, reconnaissant aux Rois Catholiques le bénéfice d'un juste motif. C'est que, pour eux, l'expulsion, si elle est véritablement décrétée dans le but de chasser les infidèles du territoire, est considérée comme une mesure licite, alors que celle qui vise à une conversion ne l'est pas. Néanmoins d'autres théologiens comme les jésuites Torres, Suárez et Azor autorisent les autorités à jouer de l'arme de l'expulsion pour conduire les juifs et les musulmans au baptême. Les divergences entre théologiens sur le rapport entre conversion forcée et expulsion demeurent au début du XVII^e siècle.

### *Réparer l'erreur de la première conversion*

Les docteurs s'accordent pour faire des expulsions successives autant de précédents qui consolident et justifient la pratique, compensant le manque relatif de fondements juridiques et théologiques. L'argument de l'ancienneté et de la fréquence des expulsions est un gage de sûreté morale. Ainsi, Busti, suivi par Susanis, évoque les expulsions des juifs décrétées en Savoie, en Angleterre et en France ; le dossier historique va de 1180 à l'époque de la Peste Noire[2]. Sous Philippe II, l'inquisiteur de Valence Jimenez de Reinoso énumère des exemples d'expulsion de peuples à travers les âges afin de soutenir la proposition de chasser les morisques. Celles de 1492 et 1502 s'inscrivent dans la continuité d'une pratique consacrée par l'usage. L'éventuelle expulsion des morisques peut se présenter, dans cette perspective historique, comme l'achèvement de celle des musulmans.

1. *Ibid.*, col. 1275.
2. B. de Busti, *op. cit.*, p. 281 ; M. de Susanis, *op. cit.*, p. 25 r.

Cependant, les acteurs du débat sur la politique morisque se montrent plus critiques que les théologiens, quand il s'agit de juger l'expulsion des musulmans décrétée par les Rois Catholiques en 1502 (à laquelle est associée, pour le royaume de Valence, celle qui fut décidée par Charles Quint). Peut-être le caractère relativement confidentiel de leurs discussions leur autorise-t-il une liberté d'expression supérieure à celle des maîtres de Salamanque. Toujours est-il que les conseilleurs du monarque considèrent les expulsions de 1502 et 1525 comme une conversion forcée. Ils suivent ainsi l'analyse des principaux historiens dont ils utilisent les récits comme des sources primaires pour rappeler les circonstances des premiers baptêmes.

Le caractère forcé de la première conversion étant admis, deux positions se dégagent. Les uns voient dans les décrets de 1502 et 1525 la cause originelle de la résistance obstinée que les « nouveaux convertis » offrent à leur conversion. En conséquence, ils recommandent de donner aux morisques une dernière chance en les instruisant dans la foi. On se souvient que, dans les années 1540, l'un des arguments qui justifiaient l'abandon de la voie inquisitoriale au profit de la voie pénitentielle était le caractère forcé des premiers baptêmes. Vers 1600, l'excuse de la conversion forcée est encore alléguée par les partisans d'un nouvel effort d'évangélisation. La commission pour l'instruction des morisques, en particulier, penche pour une prédication en douceur, une campagne de persuasion qui n'obligerait pas les morisques à abandonner leur costume ni leur langue, alors que certains de ses membres vont jusqu'à désavouer la conversion générale effectuée sous Charles Quint : « Comme la conversion, à l'époque, avait été très violente et erronée », ils proposent que soit réuni à Valence un concile provincial afin d'organiser le travail d'instruction[1].

Dans la même ligne s'inscrivent le jésuite Las Casas et le franciscain Sobrino. Le premier retrace l'histoire de la conversion des musulmans avant de plaider pour de nouvelles campagnes d'instruction des morisques, menées cette fois par des prédicateurs arabophones. Pour la partie historique de l'exposé, il s'appuie sur l'*Histoire du roi Ferdinand le Catholique* de Zurita et sur l'*Histoire de la vie et des actions de l'empereur Charles Quint* de Sandoval. Le jésuite exprime ensuite sa propre position. Après avoir cité le décret de 1502, il l'interprète comme une

1. Conseil d'État, sur la dernière consulte de la Commission d'instruction des morisques, 19 février 1600, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 20.

conversion forcée, puisque les intéressés n'avaient pas la possibilité matérielle de partir :

> Voilà l'essentiel de cette loi, par laquelle on voit bien que les pieux rois ne voulaient pas que ces musulmans sortissent de leurs royaumes, puisqu'ils les en empêchaient en leur laissant la Biscaye comme seul port, ce qui était bien rendre leur départ impossible, en leur ordonnant sous peine de la vie et de la privation des biens de ne pas se rendre en Afrique ni chez les Turcs, en ne prévoyant pas des gens pour les guider et les mener, ni des embarcations, en les dépouillant de leur or, de leur argent et de leurs bijoux, et de leurs biens meubles et immeubles [1].

Sans approuver cette mesure, il s'attache à expliquer la décision des Rois Catholiques : la conversion des musulmans aurait été en réalité un retour à leurs racines, puisqu'ils étaient d'ascendance chrétienne par les femmes. On retrouve ici la conception lignagère du statut de chrétien qui, selon nous, avait motivé l'entreprise de récupération des renégats en 1499 :

> Je suis persuadé que l'intention des saints rois était de les voir se convertir parce qu'ils pensaient que la plupart d'entre eux ou presque tous étaient des descendants de chrétiens, tant des demoiselles que les rois leurs prédécesseurs donnaient aux musulmans comme tribut, que des femmes en nombre infini qui, par crainte ou pour d'autres motifs, avaient abandonné la loi de leur Sauveur [2].

Las Casas évoque ensuite la deuxième étape du processus de christianisation. Les musulmans de Valence se sont convertis sous condition de conserver leur langue et leur vêtement et de n'être pas poursuivis par l'Inquisition pendant de nombreuses années. On reconnaît dans ce récit la concorde de Tolède de 1526. Las Casas partage la croyance en l'exemption de poursuites inquisitoriales négociée par les *aljamas*. Il souligne que le baptême n'a pas été précédé de l'instruction nécessaire, insistant sur l'obstacle essentiel qu'était l'incompréhension entre des musulmans arabophones et des prédicateurs hispanophones. Le mémoire du jésuite s'inscrit dans un courant de malaise, voire de mauvaise conscience de la société chrétienne que nous avons vu s'affirmer dès le milieu du XVI^e siècle, avec l'archevêque Tomás de Villanueva. La conversion forcée et expéditive, l'absence d'instruction avant ou après les baptêmes, puis la violation des promesses faites aux néophytes de ne pas les persécuter sont autant de circonstances à la décharge des morisques.

1. I. de Las Casas, « Información acerca de los moriscos de España », dans Y. El Alaoui, *Jésuites*, *op. cit.*, p. 364.
2. *Ibid.*

Sobrino, lui aussi, explique les erreurs des morisques par l'absence d'une instruction chrétienne à l'époque de la conversion puis par la transmission de l'erreur d'une génération à l'autre. Il tire son information historique de l'ouvrage de Viciana, rappelant que « le comunero Vicent Peris a fait baptiser par force plus de 900 musulmans dans la région de Denia et tous ceux des terres de Gandía et Oliva, comme il est dit dans la 4e partie de la Chronique, agissant dans la furie de ses guerres, sans penser ni concevoir aucune catéchèse »[1]. Ainsi, Las Casas et Sobrino donnent des baptêmes une représentation aussi sombre que possible, en accord avec l'historiographie disponible et avec le discours tenu par les morisques eux-mêmes. Aucun des deux ne s'interroge sur les modalités de la contrainte exercée lors de la conversion des musulmans car leur perspective est avant tout celle de l'action pastorale et missionnaire. Leur réflexion est déconnectée des sources du droit canonique et des subtiles distinctions entre contrainte absolue et contrainte conditionnelle.

Face à cette version de la conversion originelle qui accorde aux morisques l'excuse de la violence subie s'affirme une autre analyse qui, au contraire, rejette sur les musulmans l'entière responsabilité de leur apostasie, mais sans disculper pour autant l'entourage des Rois Catholiques. Les deux auteurs représentatifs de cette position, Salvatierra et Bleda, sont aussi des partisans de l'élimination des morisques. Le caractère forcé de la conversion n'excuse pas les morisques de leur obstination à pratiquer l'islam : c'est l'opinion défendue par Salvatierra en 1587. Il retrace la longue histoire des efforts accomplis pour instruire et convertir les musulmans, avant de conclure à leur culpabilité et de les assimiler aux juifs qui, comme eux, pratiquent la circoncision et que Salvatierra déteste également. Il distingue deux moments dans la christianisation : d'une part, l'époque de la conversion de Grenade, de 1492 à 1495, où les Rois ordonnent le baptême des musulmans et où ceux-ci le reçoivent « de leur volonté libre et spontanée » ; d'autre part, les deux expulsions dont il donne aussi des dates erronées. À ses yeux, seules ces expulsions ont été l'occasion de conversions pouvant être considérées comme violentes :

> Item, il est notoire et hors de doute que les morisques de Grenade en 1492 et ceux de Valence en 1524 ont reçu l'ordre des Rois Catholiques et de l'empereur

1. A. Sobrino, Annotations sur le mémoire des syndics des *aljamas* des morisques du royaume de Valence présenté au roi Philippe II en 1595, sans date, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 713.

> Charles, de glorieuse mémoire, que s'ils restaient en Espagne ils devaient être chrétiens baptisés, faute de quoi ils seraient chassés d'Espagne. En effet, c'était les menacer de la perte de leurs biens, qui équivaut à celle de la vie, et au bannissement perpétuel de ces terres si douces et bien cultivées où eux et leurs ancêtres avaient vécu, ce qui était une mort civile ; et le fait de devoir traverser la mer avec leurs femmes enceintes, les vieux, les malades, les enfants et d'autres personnes délicates, tout cela a pu représenter pour eux une grande contrainte et violence, comme ils le disent et avouent aujourd'hui [1].

Salvatierra insiste sur la dureté des conditions imposées aux musulmans à cette occasion, mais ne leur accorde pas pour autant le statut de victimes. Au contraire, il préconise la déportation des morisques à Terre-Neuve. Il se contenterait probablement de leur expulsion, puisqu'il justifie celle des juifs qui pourtant n'étaient ni des traîtres ni des apostats [2].

Bleda tire, lui aussi, son information de l'*Histoire du roi Ferdinand* de Zurita, dans le récit duquel il intercale ses propres réflexions. Ainsi, l'action de Cisneros contre les *elches*, rappelle Bleda en se fondant sur l'autorité de Domingo de Soto, était pleinement licite, puisqu'ils étaient enfants de renégats et d'apostats. Après avoir retranscrit les critiques de Zurita contre l'action de Cisneros lors de la conversion des musulmans de Grenade, il prend la défense du prélat en ces termes :

> Voilà la récompense qu'ont toujours reçue ceux qui se sont employés à la conversion de cette nation d'apostats. Aucun n'a manqué de calomniateurs et d'attaquants, quelle qu'ait été sa sainteté et même si son zèle a été sage et gouverné selon la sagesse et les règles de l'Église. On a fait le même reproche à l'Empereur concernant la conversion des musulmans des royaumes de Valence, d'Aragon et de Catalogne, ainsi qu'aux ministres ecclésiastiques qui, sur l'ordre du pape et le sien, y ont apporté leur concours [3].

Les musulmans ont accepté le baptême pour échapper aux rigueurs de la justice, sans aucune intention d'en accomplir les promesses. Les prêtres, inexpérimentés, se sont laissés abuser [4]. Cela dit, le dominicain n'approuve pas la politique volontariste des Rois Catholiques : on retrouve ici le point de vue thomiste, opposé à la pratique de l'expulsion comme moyen de contrainte pour obtenir la conversion des infidèles. Bleda, se fondant sur le récit de Zurita, explique que

1. M. de Salvatierra, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. I, p. 619. Ces lignes ont été omises dans la version imprimée du mémoire.
2. *Ibid.*, p. 631.
3. J. Bleda, *Coronica*, *op. cit.*, p. 626 *b*.
4. *Ibid.*, p. 627 *b* - 629 *b*.

le dominicain Tomás de Torquemada avait projeté l'expulsion des musulmans au lendemain de la conquête du royaume de Grenade, rédigeant même le décret qui fut promulgué en 1502. Une telle mesure, c'est-à-dire une véritable expulsion d'infidèles, aurait épargné toutes les difficultés postérieures avec les morisques. En soulignant que la disparition de Torquemada a permis la victoire du courant adverse, celui des partisans de la conversion forcée, Bleda est sans doute l'auteur qui éclaire le mieux les enjeux de la décision prise dans les années 1499-1502 :

> Pour cette raison, ce Père n'était pas favorable à ce qu'on usât d'aucune sorte de violence envers les musulmans pour qu'ils se fissent chrétiens, n'étant pas persuadé qu'ils persévéreraient. Et, de son temps, on n'a pas non plus fait usage de la force même envers les *elches* ou renégats, ni ordonné le baptême de leurs enfants, alors que l'Église en avait bien le droit, puisqu'ils étaient des enfants de baptisés. En effet, le maître, avec grande sagesse, considérait qu'il était moins mauvais qu'ils fussent infidèles purement et simplement, plutôt qu'ils fussent des apostats, étant donné qu'ils devaient rester auprès de leurs parents avec le risque manifeste de le devenir. Pour cette raison, le Père [Torquemada] n'a pas été animé de ce zèle imprudent avec lequel d'autres personnes ont poussé les Rois Catholiques à rechercher la conversion des musulmans avec la hâte et les mesures de contrainte et d'intimidation que l'on a rapportées, sans catéchèse préalable, ni la disposition qui était requise par la loi divine et humaine [1].

Partant du même constat historique que Las Casas et Sobrino (la conversion a été précipitée et sans instruction préalable), Bleda la replace dans la perspective de la politique d'inspiration scotiste des Rois Catholiques, comme l'avait fait Domingo Bañez. L'erreur politique originelle, selon lui, n'est pas d'avoir fait usage de la force contre les musulmans au lieu de les convertir en douceur. C'est d'avoir voulu intégrer dans l'Église, coûte que coûte (mais avec des moyens canoniquement licites), des populations musulmanes foncièrement réfractaires au christianisme, au lieu de les expulser. À l'optimisme scotiste partagé par Cisneros, les Rois Catholiques et l'Empereur, il oppose le réalisme de Torquemada, une position implicitement fondée sur la doctrine thomiste selon laquelle, « de tels infidèles, il n'y a aucunement à les pousser vers la foi pour qu'ils croient, parce que croire est un acte de la volonté ».

1. *Ibid.*, p. 640 *a-b*.

*Le plus doux des châtiments*

Que la conversion initiale soit interprétée comme un tort commis envers les musulmans ou comme une décision malencontreuse des Rois Catholiques, les conseilleurs de Philippe III s'accordent sur un point : la solution du problème morisque doit réparer l'erreur de la conversion forcée. S'ils sont victimes de la violence subie par leurs ancêtres et par eux-mêmes, les morisques doivent être amenés à la foi en douceur. S'ils sont coupables d'avoir consenti au baptême sans respecter leur engagement, ils doivent être punis par une expulsion générale. La dernière étape du débat fait enfin surgir une troisième position où les morisques sont à la fois victimes et coupables.

La chronologie des événements, reconstituée par Rafael Benítez, montre que la proposition de l'expulsion a mis du temps à s'imposer[1]. Philippe II reste partisan d'un effort de conversion des morisques par une campagne missionnaire qui combine la voie pénitentielle et, pour les cas les plus graves, la voie inquisitoriale. De Valence, l'archevêque Ribera et l'inquisiteur Reinoso penchent pour l'expulsion, de même que, à Madrid, l'Inquisiteur général Gaspar de Quiroga. Au contraire, les seigneurs valenciens et notamment le marquis de Denia, Francisco Gómez de Sandoval, sont défavorables à cette proposition autant qu'à la répression des morisques par l'Inquisition. Après l'obtention, en janvier 1588, du bref pontifical autorisant le pardon des morisques relaps, une campagne d'instruction commence dans le royaume de Valence, ralentie par l'inertie du clergé dont les revenus ont été ponctionnés. Martín de Salvatierra, l'évêque de Segorbe partisan de l'élimination des morisques, est un autre frein à l'opération. Enfin, Rome tarde à envoyer les bulles nécessaires pour accorder le pardon aux morisques dans le cadre du sacrement de pénitence, sans qu'ils aient à confesser leurs hérésies devant l'Inquisition ni à dénoncer leurs complices. Une fois de plus, la voie pénitentielle est bloquée par la papauté.

Après l'avènement de Philippe III en septembre 1598, le marquis de Denia, devenu duc de Lerma l'année suivante, s'affirme comme le favori royal. Un édit de grâce est promulgué à Valence le 22 août 1599 pour un an, puis prolongé jusqu'à la fin de février 1601 : c'est le début d'une nouvelle campagne missionnaire. Mais elle ne parvient pas à obtenir la conversion des morisques. L'archevêque Ribera et les inqui-

1. Voir R. Benítez Sánchez-Blanco, *op. cit.*, p. 318-348.

siteurs locaux constatent qu'ils persistent plus que jamais dans la trahison et l'apostasie. Pendant ce temps, les Cortes de Castille pointent du doigt la culpabilité des morisques de Grenade dans la crise économique et démographique du royaume. À la fin de janvier 1599, le Conseil d'État étudie l'idée d'une déportation de ces morisques dispersés en Castille[1]. En janvier 1602, la commission des Trois est divisée entre les partisans de l'expulsion (Juan de Idiáquez et le comte de Miranda) et, d'autre part, le duc de Lerma et le confesseur royal Gaspar de Córdoba, qui expriment des scrupules et recommandent de recourir au pape. Dès cette date, pourtant, Philippe III envisage favorablement cette proposition, pour autant qu'elle puisse être conduite en toute sûreté de conscience[2]. C'est alors, toujours en 1602, que Ribera adresse au roi un deuxième mémoire demandant l'expulsion des morisques de Castille (les anciens morisques de Grenade) en laissant de côté ceux du royaume de Valence. Tous, selon lui, sont en réalité des musulmans, mais les morisques de Valence sont mieux tenus en mains par leurs seigneurs et moins nombreux que ceux de Castille (ce qui est inexact). Ces derniers semblent les plus dangereux, mal contrôlés dans une Castille qui se dépeuple. Dans un dernier mémoire, Ribera justifie par avance l'expulsion comme une mesure politique en vue de la conservation de l'État. Durant les années suivantes, il continue à promouvoir l'expulsion, secondé par Bleda, tandis que Philippe III et ses proches conseillers soutiennent les efforts d'évangélisation des morisques. La commission des Trois, dans son avis du 29 octobre 1607, prend acte des avertissements de Ribera mais approuve le projet de réunir un grand concile provincial pour préparer un nouvel effort d'instruction des morisques[3]. La politique morisque, depuis le début du règne, semble paralysée par l'alternative entre conversion des morisques et expulsion, mais les partisans de cette deuxième option gagnent peu à peu du terrain.

Rafael Benítez Sánchez-Blanco a récemment souligné qu'en réalité l'élimination des morisques ne présentait aucun caractère d'urgence dans les années 1600[4]. En Castille, les descendants des morisques de Grenade sont en voie d'assimilation. Dans le royaume de Valence, les efforts accomplis pour former le clergé et pour améliorer le réseau

1. R. Benítez Sánchez-Blanco, « Las relaciones », *op. cit.*, p. 342-344.

2. R. Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones*, *op. cit.*, p. 358.

3. Commission des Trois, consulte du 29 octobre 1607, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 104-108.

4. Voir R. Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones*, *op. cit.*, p. 374-381.

paroissial commencent à porter leurs fruits. En Méditerranée, les Ottomans ne sont plus une menace sérieuse. La monarchie espagnole envisage même de mettre à profit les dissensions internes entre les princes saadiens au Maroc après la mort du roi Ahmed El-Mansour, en soutenant Mohamed el-Cheykh (« Muley Xeque ») contre son frère Zaidan el-Nasir (« Muley Zidane ») et en projetant la prise de Larache, place côtière au sud de Tanger dont la possession sécuriserait le détroit de Gibraltar.

Le duc de Lerma, jusque-là réservé sur l'idée de l'expulsion, change d'avis au début de 1608. Les finances royales sont dans un état critique à cause des dépenses militaires. L'année précédente, Philippe III a décrété une suspension de paiements. Lerma doit conduire d'urgence une réforme intérieure, ce qui l'incite à négocier une trêve de douze ans avec les Provinces-Unies. La cessation des hostilités dans le Nord laisserait le répit nécessaire pour assainir la situation de la Castille et redéployer les ressources militaires sur d'autres fronts, notamment en Italie[1]. Cependant, la négociation revient à reconnaître, de fait, un État né d'une sécession, qui est aussi l'un des bastions de l'hérésie en Europe. La diplomatie de Lerma contredit ainsi deux des principes majeurs de la monarchie espagnole, la légitimité du roi et sa mission de défense de la foi catholique. À la perte de prestige qui découle du projet de trêve avec les Hollandais s'ajoute la retraite sans gloire, en septembre 1608, de l'expédition envoyée pour s'emparer de Larache. Or Lerma doit également maintenir la « réputation » de la monarchie espagnole en Europe, son rang de grande puissance catholique. Déjà fortement critiqué pour la corruption de ses hommes de confiance, tenu pour responsable de la négociation avec les Provinces-Unies, il doit en outre consolider sa propre position de favori royal, au sein d'une Cour très attachée à la mission catholique de la monarchie. Cette conjoncture délicate peut expliquer son revirement concernant l'expulsion des morisques[2]. Lors de la réunion plénière du Conseil d'État du 30 janvier 1608, il se prononce en faveur de l'expulsion et propose de commencer l'opération par le royaume de Valence[3].

Mais la décision reste en suspens. Cette même réunion est occupée par une longue discussion sur la question de l'expulsion des morisques,

1. B. García García, *La Pax Hispanica. Política exterior del Duque de Lerma*, Louvain, 1996 ; P. V. Allen, *Philip III and the Pax Hispanica, 1598-1621. The Failure of Grand Strategy*, New Haven - Londres, 2000.

2. A. Feros, *El duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe III*, Madrid, 2002, p. 337-372.

3. Consulte du Conseil d'État, 30 janvier 1608, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 457-460.

à la fois sur sa légitimité morale et sur sa faisabilité. Les conseillers doivent se prononcer sur la « matière de conscience », l'aspect moral de l'affaire. Il s'agit de savoir, notamment, si le caractère forcé des conversions initiales est de nature à modérer le châtiment que les morisques encourent en raison de leur apostasie. Aucun des conseillers ne met en doute la contrainte subie par les musulmans lors des premières conversions, mais aucun n'en fait un empêchement à l'expulsion des morisques. Ces derniers sont ainsi considérés à la fois comme victimes de la conversion forcée initiale et coupables de leur apostasie actuelle, double qualité qui doit susciter de la part du roi une sanction mitigée. Ainsi, le connétable de Castille commence par repousser l'idée de soumettre les morisques, individuellement, à des procès pour hérésie, puis il écarte le projet d'expulsion générale qu'il juge irréalisable, et propose d'expulser seulement les morisques du royaume de Valence. La conversion forcée sert d'argument en faveur de l'expulsion, censée être moins lente et moins douloureuse que la voie répressive :

> Il semble alors qu'il faut procéder avec eux avec la plus grande modération et la solution la plus rapide, et leur faire grâce sur ce point, car ceux qui écrivent à ce sujet font l'éloge du zèle de Sa Majesté l'empereur dans cette décision violente et première, mais ils ne louent ni le conseil ni le fait, tout comme saint Isidore a condamné, dans un cas semblable, la conversion des juifs décrétée en l'an 612 par le roi Sisebut, et le 4e concile de Tolède en 633, avec soixante-dix évêques, a décrété la même chose tout en ordonnant que, dorénavant, on ne force personne à recevoir notre loi [1].

Ce développement témoigne d'une remarquable connaissance, chez cet homme de guerre, des notions du droit canonique sur le baptême et de la réflexion des docteurs de Salamanque sur ce sujet. Dans le rappel du 4e concile de Tolède, on aura reconnu le canon *De Iudeis*. Le rapprochement entre l'Empereur et Sisebut, doublé de la distinction entre l'intention et l'action, est emprunté aux Dominicains ; la critique de la conversion initiale est assez claire sans être offensante pour la mémoire de Charles Quint. Le connétable s'engage ensuite dans des réflexions sur le consentement au baptême, qui laissent une place notable à l'intention du baptisé dans la réception du sacrement. Le consentement obtenu des musulmans était fondé sur leur intérêt matériel et non sur la foi, cet acte de la volonté qui, selon la doctrine thomiste, ne peut être imposé :

1. Avis du connétable de Castille, sans date, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 461.

> Et s'il est vrai que ce concile a déclaré que les juifs déjà baptisés (même si c'était par force) devaient être obligés à vivre en chrétiens, et que l'on doit faire de même avec nos morisques, cependant, pour modérer le châtiment, il faut prendre en considération qu'on leur a fait violence lors de ce premier baptême et que l'on présume qu'ils l'ont reçu sans intention, mais plutôt avec aversion, par nécessité et pour l'amour de leur patrie et de leurs biens, et qu'ils ont toujours persévéré dans leur obstination comme ont persévéré leurs enfants, tous baptisés contre la volonté de leur parents[1].

Le connétable reprend le constat antiscotiste de l'obstination des morisques dans le refus de la foi. Il en conclut que « les morisques de Valence doivent être châtiés avec douceur »[2]. L'expulsion est un châtiment doux, puisqu'elle évite l'effusion de sang propre à la voie inquisitoriale, et c'est bien ici le châtiment des obstinés. Le cardinal Javierre, favorable à une ultime campagne d'évangélisation des morisques avant leur éventuelle expulsion, désapprouve lui aussi la conversion forcée. Par un raccourci éloquent, Sisebut, condamné par Isidore de Séville, est substitué à l'Empereur, trop proche pour être ouvertement blâmé :

> En premier lieu, il est certain que l'on n'a pas appliqué à la conversion de ces gens les remèdes nécessaires et efficaces qu'il aurait fallu, car, outre que la contrainte par laquelle ils ont reçu le baptême joue en leur faveur, les ministres qui devaient les instruire ne parlaient ni ne comprenaient la langue arabe et de nombreux recteurs étaient stupides et de vie si scandaleuse qu'au lieu de faire du bien, ils ont fait beaucoup de mal par leur mauvais exemple, et il est vrai que les théologiens ont approuvé l'intention du roi Sisebut quant à la contrainte faite aux juifs, mais [ils n'ont] pas [approuvé] son acte[3].

Les apparitions de Sisebut dans la délibération du 30 janvier 1608 ne sont guère surprenantes. S'il est un point commun aux experts de la politique morisque, c'est qu'ils regardent constamment en arrière, cherchant dans l'Histoire des explications au désastre et des règles de conduite pour le présent. Dans les premières années du règne de Philippe III, la discussion sur l'expulsion des morisques tente toujours de solder les comptes du passé. Les conditions de la conversion initiale des musulmans y ressurgissent constamment. Depuis les années 1580, la prise de conscience des impasses de la politique morisque est de plus en plus forte. La répression inquisitoriale, la réconciliation et l'évangélisation, essayées tour à tour ou simultanément, n'ont pas pu

1. *Ibid.*

2. Avis du connétable de Castille, Conseil d'État, 30 janvier 1608, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 471.

3. *Ibid.*, p. 472.

vaincre la résistance des nouveaux chrétiens. La doctrine canonique sur les baptêmes forcés apparaît finalement comme un véritable piège, non seulement pour les musulmans qui en ont été les victimes primordiales, mais aussi pour les souverains et les prélats qui ont hérité du pesant devoir de soumettre les morisques, infidèles-baptisés-apostats, à l'obéissance envers la loi chrétienne. Dans ces conditions, la solution de l'expulsion peut rallier à la fois les partisans de l'éradication définitive de l'islam comme ceux d'un châtiment « modéré » des morisques, ceux qui désapprouvent la politique de conversion forcée suivie dès l'époque des Rois Catholiques comme ceux qui, après avoir espéré que les morisques finiraient par adhérer, bon gré mal gré, à la foi chrétienne, se rendent à l'évidence martelée par les propagandistes de l'expulsion : celle-ci est la seule solution rapide à l'apostasie des morisques. Loin d'être incongrue, elle s'inscrit dans la continuité d'une pratique et d'une élaboration doctrinale qui dépassent largement le cadre espagnol, et qui ont été réactualisées par les décrets de 1492, 1502 et 1525. La banalité, pourrait-on dire, de l'expulsion des minorités a sans doute contribué au succès de cette proposition.

*Expulser des baptisés*

Si la décision d'expulser les morisques n'est prise qu'au terme de près de trente ans de discussions, c'est qu'elle ne trouve pas sa place dans l'agenda politique avant la négociation de la trêve avec les Hollandais, mais c'est aussi parce qu'elle soulève d'importantes objections du point de vue du droit canonique et de la théologie morale. Outre la question du choix entre l'extermination, l'instruction ou l'expulsion, dont on a vu l'évolution, les débats mettent en évidence trois difficultés majeures. Les morisques sont-ils vraiment baptisés ? Les premières conversions étaient-elles valides ? Cette interrogation ressurgit alors que les premiers baptêmes se perdent dans l'obscurité du passé et que les intervenants, pour étayer leur jugement, doivent s'en rapporter aux récits des historiens. Mais il ne s'agit pas seulement d'un fait d'histoire. La justification de l'expulsion mais aussi, tout simplement, sa possibilité dépendent de la réponse à cette question. Démontrer que les morisques sont des baptisés et des apostats soulève une deuxième difficulté morale : faut-il continuer à baptiser les enfants des apostats ? Ce doute place les conseillers de Philippe III dans un angoissant dilemme. Enfin se pose la question du caractère et des objectifs de l'expulsion : s'agit-il d'exfiltrer

seulement les éléments les plus réfractaires au christianisme ou de contraindre tous les morisques à partir ? Les morisques auront-ils le choix ? On retrouve ici l'ambivalence fondamentale de l'expulsion, instrument d'intégration forcée des minorités ou procédé de purification du corps politique.

Sous Philippe II, établir la validité des baptêmes permet d'écarter les excuses des morisques et de justifier les mesures de répression contre les pratiques islamiques. Le sujet revient régulièrement sous la plume des experts. En 1579, le dominicain Luis Beltrán, fort réputé pour sa sainteté, de retour au couvent de Valence après un séjour missionnaire en Nouvelle-Espagne, est sollicité par le duc de Najera, vice-roi de Valence, de donner son avis sur les morisques. Le dominicain repousse l'excuse de la conversion forcée et s'en rapporte à la doctrine thomiste, conforme aux dispositions canoniques (il cite le canon *De Iudeis*) : les infidèles ne doivent pas être contraints à la conversion, mais l'expression du consentement produit des baptêmes valides :

> Ce n'est pas une excuse suffisante, de dire qu'on les a baptisés par force à l'époque des *Comunidades* et après. Car, bien que cela n'ait pas été bien fait, et plût à Dieu que cela n'eût jamais été fait (car on a bien vu combien il eût été mieux de suivre la coutume de l'Église, si bien exprimée par saint Thomas d'Aquin), mais beaucoup de ceux qui l'ont reçu par force y ont consenti en quelque façon, et ainsi ils ont été réellement baptisés et avaient l'obligation d'observer les lois de l'Église [1].

En conséquence, Luis Beltrán préconise une conversion par la voie inquisitoriale accompagnée de l'éradication systématique de la langue arabe, en attendant une intervention de la papauté sur la politique morisque.

La volonté de refuser aux morisques l'excuse de la conversion forcée se lit encore dans un mémoire concernant le royaume d'Aragon. Son auteur (peut-être Gabriel Sora, chanoine de la cathédrale de Saragosse, dont le nom figure en page de garde du dossier avec la date de 1589) propose au roi les moyens de « réduire les nouveaux convertis à l'observance de la foi catholique », avec une liste de mesures d'instruction et de surveillance. Il plaide pour la validité des baptêmes, reprenant les distinctions de Duns Scot sur l'acte volontaire et alléguant le 4$^{e}$ concile de Tolède et le précédent de la conversion forcée des juifs par Sisebut. L'exemple du roi wisigoth vient justifier la

1. Luis Beltrán, Avis, 3 décembre 1579, dans M. de Guadalajara, *op. cit.*, p. 77-76. Voir E. Callado Estela, « Dominicos y moriscos en el reino de Valencia », *Revista de Historia Moderna*, n$^{o}$ 27, 2009, p. 109-134.

conversion décrétée par Charles Quint, le décret d'expulsion étant assimilé à une conversion forcée. Ce rappel accentue la tonalité scotiste d'un texte qui tend à atténuer la violence exercée sur les infidèles :

> On ne peut nier qu'il y a eu chez les musulmans plus de volontaire *simpliciter* que d'involontaire […] et il se pourrait même qu'il n'y ait pas eu, dans ce qu'a ordonné dans ce royaume l'empereur notre seigneur (qu'il soit au Ciel), plus de coercition et de contrainte qu'il semble y en avoir eu quand le roi d'Espagne Sisebut, de glorieuse mémoire, ordonna la conversion des juifs, comme on le voit dans l'Histoire et comme le dit le 4ᵉ concile de Tolède. Et comme dans ce même saint concile, il a été décidé que les juifs seraient contraints de conserver le christianisme, bien qu'ils l'eussent reçu par force, il est juste aussi que l'on use de la même pression et d'un ordre exécutoire pour forcer ces nouveaux convertis de l'abominable secte de Mahomet à faire de même[1].

La référence au concile de Tolède signale aussi le retour de la doctrine canonique sur les conversions forcées. De même, l'évêque Pérez, dans un mémoire adressé à Philippe II en 1597, mentionne le traité de Loazes *Sur la conversion des païens de Valence* comme source d'information sur les baptêmes de la *Germania*. À l'appui de la validité des baptêmes de 1521, Pérez retient la distinction entre violence absolue et violence conditionnelle, et l'argument de la pratique chrétienne quelque temps après le baptême. S'il critique les conditions de cette conversion initiale, il insiste sur le fait que les morisques sont désormais baptisés dès l'enfance, ce qui ne leur permet pas d'alléguer l'excuse de l'ignorance[2]. L'évêque Figueroa exprime un avis similaire dans un mémoire composé après la célébration des Cortes de Valence en 1604. Il s'inspire d'ailleurs largement du mémoire de Pérez, auquel il a succédé dans le diocèse de Segorbe. Le rappel des baptêmes ordonnés par Sisebut et du concile de Tolède entérinant le fait accompli sert de préambule au récit de la conversion des musulmans en 1525. Le parallèle entre les deux événements est désormais un lieu commun. Bien que Figueroa soit un partisan de l'instruction des morisques et non de l'expulsion, lui aussi souligne que les premiers baptêmes étaient valides, bien que les baptisés, non sincères, n'aient pas reçu la grâce du sacrement. Soixante-quinze ans après la première conversion, leurs descendants, dûment baptisés dès la naissance et instruits dans la doctrine

1. [Dr. Gabriel Sora], « Memorial », BNE, ms. 10388, f. 80 r.
2. J. B. Pérez, « Sobre la reformacion de moriscos del reino de Valencia » [1597], résumé et cité par P. Boronat, *op. cit.*, t. I, p. 132.

chrétienne, n'ont aucune excuse de persévérer dans les pratiques islamiques[1].

Dans un deuxième temps, la discussion sur la validité des baptêmes se situe dans la perspective de l'expulsion des morisques. Cette validité n'est pas du tout un obstacle à l'expulsion, bien qu'une telle mesure n'ait jusqu'alors frappé que de « véritables infidèles » et non des « infidèles ayant déjà reçu la foi », pour reprendre les catégories des théologiens. Non seulement les partisans de l'expulsion n'ont aucun intérêt à contester que les morisques sont chrétiens au regard du droit canonique, mais encore ils ont tout à gagner à cette démonstration. S'ils n'étaient pas validement baptisés (comme, semble-t-il, le soutiennent encore les seigneurs valenciens), les morisques pourraient être traités en « véritables infidèles » et – qui sait ? – bénéficier d'une sorte de tolérance. On reviendrait à la situation antérieure aux conversions forcées, à l'époque où les mudéjars coexistaient avec les chrétiens. Dans l'Europe de la fin du XVI^e^ siècle, l'Allemagne sous le régime de la paix d'Augsbourg offre aussi un exemple de coexistence religieuse.

La hantise de Bleda est que l'on puisse laisser les morisques vivre dans la liberté religieuse sous prétexte qu'ils sont trop nombreux pour être supprimés, comme on l'a fait en Allemagne pour les protestants[2]. Le *Défense de la foi* doit donc convaincre ses lecteurs de la nécessité d'expulser les morisques en raison de leurs crimes d'apostasie et de trahison, et démontrer qu'ils sont de véritables baptisés, sans contestation possible sur la validité du sacrement. Cette démonstration est un moment essentiel de l'entreprise du dominicain, qui s'attache plus généralement à réfuter l'ensemble des excuses avancées en faveur des morisques par ceux qu'il désigne, en les accablant de sarcasmes, comme des « théologastres », de pseudo-experts qui ignorent autant les faits historiques que le droit canonique[3]. Ignacio de Las Casas serait-il l'un de ces ignorants ? Lorsqu'il évoque les baptêmes conférés dans le royaume de Valence à la suite du décret d'expulsion de 1525, le jésuite jette un léger doute sur leur validité. Selon les souvenirs qu'il dit avoir recueillis auprès de baptisés et de témoins, la pratique de l'aspersion aurait été générale, de sorte que certains musulmans auraient cherché à esquiver l'eau baptismale en se couvrant, ou en se cachant sous les bancs[4]. Contre

1. F. Figueroa, Mémoire, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 432.
2. J. Bleda, *Defensio fidei*, *op. cit.*, p. 149.
3. *Ibid.*, p. 119, 122-123, 125.
4. I. de Las Casas, dans Y. El Alaoui, *op. cit.*, p. 370.

ceux qui mettent en doute la validité des premiers baptêmes ou qui fournissent aux morisques l'excuse de la conversion forcée, Bleda présente l'attaque la plus solide et la plus virulente.

Sa démonstration est la suivante. Les morisques sont baptisés de façon valide, or ils n'ont pas respecté les devoirs découlant de leur baptême, donc leur apostasie et leur trahison justifient qu'on leur applique la peine de mort ou qu'on les expulse. Le fait que les morisques soient baptisés, loin d'empêcher leur châtiment, est au contraire une circonstance aggravante, puisque, en recevant ce sacrement sans aucune sincérité lors du décret d'expulsion, ils ont enfreint le contrat qui associait leur présence sur le territoire au respect de la foi chrétienne et à la bonne entente avec les chrétiens[1]. Pour lutter contre les effets destructeurs de l'oubli et de l'ignorance, le dominicain entreprend de retracer l'histoire de la conversion des musulmans de Valence, documents à l'appui, et de montrer que les morisques, en tant que baptisés, sont tenus de se conduire en catholiques[2]. L'essentiel de son argumentation est tirée du traité de Loazes, mais sa démonstration ne se cantonne pas aux aspects juridiques de la question. Il insère par exemple un développement sur l'acte volontaire qui paraphrase la *Somme théologique* de saint Thomas[3]. De ces éclaircissements théoriques, il ressort que le baptême accepté sous l'emprise de la crainte est volontaire, puisqu'il procède de la volonté intérieure de l'individu, qui y a consenti dans le but d'éviter un plus grand dommage. La conclusion est sans appel : tous les morisques d'Espagne, depuis leur conversion, doivent observer la foi chrétienne, même si le baptême leur a été conféré par force et qu'ils l'ont accepté par crainte. Cela concerne non seulement les morisques actuels, mais aussi les premiers convertis dont la génération a disparu. C'est ainsi que le dominicain réfute tous ceux qui cherchent à excuser les morisques sous prétexte de la conversion forcée « trompant les esprits candides des ministres du roi et de l'Église »[4]. Le courant d'opinion représenté par Bleda l'emporte. Les morisques sont bien considérés comme des chrétiens et non comme de « véritables infidèles », même si les conseillers de Philippe III s'accordent à reconnaître qu'ils ont été baptisés par force et qu'ils ne cessent d'offenser Dieu.

1. J. Bleda, *Defensio fidei*, *op. cit.*, p. 293.
2. *Ibid.*, p. 119-276.
3. *Ibid.*, p. 136-138 ; Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 6, a. 1-8.
4. J. Bleda, *Defensio fidei*, *op. cit.*, p. 187.

*Enfants d'apostats*

Les morisques sont donc des infidèles-baptisés-apostats. Le constat soulève un nouveau doute, concernant le baptême de leurs enfants. Luis Beltrán, dans sa lettre de 1579, suggère d'arrêter de les baptiser afin de ne pas les exposer au risque de devenir des apostats en grandissant auprès de leurs parents :

> Le deuxième remède est que, si pour l'instant ces choses ne peuvent être exécutées, l'on n'administre pas le baptême aux enfants des morisques s'ils doivent vivre au foyer de leurs parents, car il y a une évidence morale qu'ils seront des apostats comme eux. Et il vaut mieux qu'ils soient musulmans qu'hérétiques ou apostats. Il est aussi intrinsèquement mauvais de donner, hors le péril de mort, le baptême à ces enfants (étant donné tout ce qu'on a dit) que si un chrétien baptisait les enfants qui sont en Berbérie en les laissant là, auprès de leurs parents infidèles, et bien que ces derniers consentent pour une raison quelconque au baptême de leurs enfants, sachant qu'ensuite ils vont les pervertir[1].

Cette proposition s'inscrit en rupture avec les efforts importants réalisés pour instruire les enfants morisques, dans l'espoir qu'ils seront plus perméables à la foi et aux coutumes chrétiennes que leurs parents endurcis dans les pratiques islamiques. Les Jésuites, en particulier, avaient fait de la scolarisation des enfants morisques à Grenade une expérience pilote, qui avait sombré dans la rébellion de la Noël 1568[2]. Ici, Luis Beltrán s'inscrit dans la continuité des discussions des docteurs sur la question « Faut-il baptiser les enfants des juifs et autres infidèles contre le gré de leurs parents ? », étroitement liée aux débats sur les conversions forcées. Une fois encore, saint Thomas est une autorité incontestable. Il s'est prononcé contre le baptême des enfants des infidèles, s'agissant d'enfants n'ayant pas encore l'âge de raison. En effet, comme ils se trouvent sous l'autorité de leurs parents qui ne peuvent répondre de leur foi à leur place, ils ne peuvent être baptisés *in fide parentum*, « dans la foi de leurs parents ». De plus, saint Thomas signalait le risque que ces enfants, de par leur attachement naturel à leurs parents, ne reviennent facilement dans l'apostasie[3]. Cette position était devenue la doctrine commune des docteurs contre un courant minoritaire, issu

1. Luis Beltrán, Avis, 3 décembre 1579, dans M. de Guadalajara, *op. cit.*, p. 75 v - 76 v.

2. J. L. Betrán Moya, « Los niños moriscos antes y después de la expulsión », *Historia y perspectivas de investigación : estudios en memoria del profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, M. Rodríguez Cancho éd., Merida, 2002, p. 295-300.

3. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, III[a], q. 68, a. 10 co.

de Duns Scot, qui prônait qu'un prince chrétien avait le devoir de baptiser les enfants des infidèles, si les parents étaient ses sujets.

Ainsi, la plupart des théologiens conviennent qu'il est illicite de baptiser les enfants des infidèles contre la volonté de leurs parents. Néanmoins, lorsqu'un tel baptême est conféré, l'enfant doit être soustrait à l'autorité de sa famille pour recevoir une éducation chrétienne, comme le conseille à la fin du XV^e siècle Matteo D'Afflitto dont le *consilium*, évoqué plus haut, est souvent cité[1]. En 1551, le dominicain siennois Ambrosius Catharinus publie un opuscule sur cette question. Réfutant l'opinion scotiste, il tente de préciser l'âge à partir duquel l'autorisation parentale n'est plus requise pour le baptême : celui de la puberté légale (14 ans) est bien trop tardif, puisque des enfants de 5 ou 6 ans donnent des signes de raison. Catharinus préconise plutôt d'évaluer les capacités de l'enfant concerné. De plus, il ne manque pas de rappeler que les enfants des chrétiens, eux, ne peuvent être soustraits à l'Église[2].

La proposition de Luis Beltrán s'inspire de saint Thomas pour ce qui concerne le risque d'apostasie des enfants, mais elle revient à assimiler la situation des morisques à celle des « véritables infidèles », ce qui entre d'ailleurs en contradiction avec son propre plaidoyer pour la validité des baptêmes. Malgré cette difficulté, l'idée de ne plus baptiser les nouveau-nés morisques fait son chemin. Elle est relayée par la commission sur l'instruction des morisques qui y voit un « moyen doux » d'en finir avec eux. Elle recommande de ne baptiser leurs enfants qu'à partir de l'âge de 10 ou 12 ans. Ces baptêmes tardifs, conférés avec le consentement de ces jeunes ayant atteint l'âge de raison, seraient associés à l'expulsion des récalcitrants, ce qui permettrait d'éradiquer l'islam en renouvelant, pour cette classe d'âge, l'alternative entre le baptême et l'exil. Ainsi, le risque d'apostasie disparaîtrait :

> Et celui qui ne le voudrait pas, qu'on le chasse du royaume, de sorte que, sans contrainte ni violence, une partie de ces gens se convertirait et on pourrait ordonner à ceux qui ne le voudraient pas de sortir du royaume, bien que l'on sache que c'est une solution lente, mais finalement, ce qui se passe maintenant est bien pire[3].

1. M. d'Afflitto, *op. cit.*, p. 294-295.

2. L. Politi (A. Catharinus), « De pueris iudæorum sua sponte ad baptismum venientibus, etiam invitis parentibus, recipiendis », *Enarrationes R. P. F. Ambrosii Catharini Politi*, Rome, 1551, p. 403-414.

3. Commission pour l'instruction des morisques, 19 février 1600, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 19-20.

L'archevêque Ribera, dans l'une de ses lettres au roi, signale que les prélats doivent avoir des scrupules à baptiser les morisques, « car c'est opposé au sentiment de la majorité des théologiens, sachant que nous baptisons des gens dont nous savons qu'ils vont apostasier, car nous en avons l'évidence morale après tant d'années d'expérience et par notre jugement naturel »[1]. En 1601, pendant une nouvelle campagne d'instruction, l'évêque Figueroa fait état du pessimisme de clercs qui vont jusqu'à envisager la réunion d'un concile pour débaptiser les morisques et les chasser de l'Église[2]. L'idée de ne plus baptiser les enfants des morisques est encore discutée en 1608 par la commission de prélats rassemblée à Valence en présence du marquis de Caracena[3]. Ribera persiste à considérer les morisques comme des infidèles. C'est à ce titre qu'il est interdit de baptiser leurs enfants. Leur apostasie est une circonstance aggravante : ce sont des loups dans la bergerie[4].

On voit bien que ce débat vise à réparer ou à annuler l'erreur de la conversion forcée commise trois ou quatre générations plus tôt. Le problème est que la solution du problème morisque se présente sous des angles différents selon que l'on insiste sur l'un ou l'autre des aspects de leur position : infidèles, ou baptisés-apostats. Si l'on en croit Bleda, les défenseurs des morisques soutiennent qu'ils ne sont pas valablement baptisés et, donc, qu'ils peuvent se dispenser de vivre en bons chrétiens ; tandis qu'au nom du risque d'apostasie, certains hommes d'Église (dont Ribera) proposent de laisser les enfants des morisques à l'état d'infidèles, en attendant une nouvelle mesure d'expulsion. Le point commun de ces deux groupes est d'appliquer aux morisques les règles qui concernent les « véritables infidèles », en partant du constat qu'ils se comportent, dans la pratique, comme des musulmans. Cependant cette démarche se heurte à une norme fondamentale du droit canonique, celle du pouvoir direct de l'Église sur tout chrétien, qu'il soit ou non hérétique. De son côté, le cardinal de Guevara, pendant la période de l'édit de grâce de 1599, rappelle que les morisques sont bien des « chrétiens baptisés ». C'est ce qui rend si difficile l'idée de l'expulsion, puisqu'ils sont aussi des apostats : il est certain qu'ils renieront la foi chrétienne dès leur arrivée en Afrique.

1. Juan de Ribera dans M. de Guadalajara, *op. cit.*, p. 78.
2. F. Figueroa, Mémoire, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 436.
3. M. de Guadalajara, *op. cit.*, p. 100.
4. Juan de Ribera, lettre au P. Antonio Sobrino, sans date [1608-1609], dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 707.

Pour la même raison, il semble improbable que l'on puisse s'abstenir de baptiser leurs enfants[1].

Alors que le débat s'amplifie, Francisco Suárez trouve opportun de s'y arrêter dans son commentaire de la 3e partie de la *Somme théologique* concernant les sacrements, publié en 1599. À propos du baptême des enfants des juifs contre la volonté de leurs parents, le jésuite oppose les enfants d'apostats à ceux des « véritables infidèles ». Concernant les premiers, « il n'y a pas de controverse, puisque l'Église a le droit de baptiser leurs enfants, même si les parents ont renié la foi »[2]. Cependant, Suárez présente une « objection délicate » : qu'en est-il des enfants d'hérétiques qui resteraient au foyer familial ? Dans la première étape du raisonnement, il affirme que l'Église doit s'abstenir de les baptiser en raison du risque d'apostasie. On reconnaît là les propositions de Luis Beltrán et de Juan de Ribera, d'autant que Suárez applique précisément sa réflexion au cas des morisques :

> Deuxièmement, il s'ensuit que l'on ne peut baptiser licitement les enfants de ceux qui vivent en Espagne nés de musulmans auparavant convertis extérieurement à la religion chrétienne, en raison du péril moral qu'ils soient entraînés par leurs parents dans la superstition et penchent vers l'apostasie, comme on le constate par expérience[3].

Mais Suárez réfute sans tarder cette conclusion au nom de « la coutume commune de l'Église ». Sur le plan des principes, il réaffirme le droit de l'Église de baptiser les enfants des hérétiques, ainsi que son pouvoir direct de contrainte sur les parents. Quant aux morisques, il refuse une mesure qui conduirait à cesser de baptiser leurs enfants. Il préconise au contraire de poursuivre les baptêmes et, en cas de doute sur un cas particulier, de séparer l'enfant de ses parents :

> Sur le deuxième argument concernant les enfants des nouveaux chrétiens pour lesquels il y a un risque qu'ils simulent et feignent la foi, on doit dire que, bien qu'en général il y ait ce doute ou cette incertitude, toutefois en particulier on ne peut juger de telle ou telle personne, et qu'il n'existe pas de témoignage probable de ce fait. Pour cette raison, ces enfants doivent être baptisés de bonne foi et en jugeant que l'on ne craint rien de tel ou tel parent, parce que ce soupçon général n'est pas suffisant pour que l'on dirige l'acte moral dans le cas particulier. C'est pourquoi si, dans un cas particulier, on constatait l'existence de ce risque, de même il faudrait porter un jugement et que ces enfants ne soient pas baptisés

1. Cardinal de Guevara, Mémoire au Conseil d'État, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 20-22.

2. F. Suárez, Disputatio 25, *op. cit.*, p. 428.

3. *Ibid.*, p. 440.

dans ces circonstances, à moins qu'ils n'aient été au préalable séparés de leurs parents[1].

Cette position de compromis suscite la colère de Bleda qui insinue que Suárez sous-estime le danger[2]. Le dominicain, on le sait, postule que l'apostasie est généralisée, que tous les parents morisques élèvent leur progéniture dans la haine de la foi chrétienne et le mépris de ses préceptes : il n'y a donc pas lieu de distinguer des cas particuliers. Bleda enterre ainsi définitivement l'espoir scotiste de la conversion des jeunes générations, plaidant pour une expulsion des morisques qui incluerait les enfants, contrairement à ce qu'avaient décrété les Rois Catholiques pour les musulmans en 1502. Mais il ne suit pas pour autant l'avis de Luis Beltrán, car il rappelle que le baptême des enfants est un précepte divin dont même le pape ne peut dispenser.

Ainsi se dessine un dilemme entre deux obligations également impérieuses : baptiser les enfants des morisques parce qu'ils sont issus de chrétiens, s'abstenir de les baptiser puisqu'ils sont fils d'apostats. Laisser ces enfants dans l'infidélité, signale Bleda, c'est introduire la liberté de foi que revendiquent les Politiques. Il évoque alors le risque d'une nouvelle invasion musulmane en Espagne, à la faveur de la tolérance accordée aux morisques[3]. On retrouve sur cette question du baptême la même difficulté qui était soulevée, à la fin du règne de Philippe II, par la proposition d'une pause dans la répression contre les pratiques islamiques. Que l'Église relâche, même provisoirement, une partie de ses droits sur ces baptisés que sont les morisques, et les fondements mêmes de la monarchie confessionnelle sont minés. Par conséquent, Bleda est d'avis qu'il faut baptiser les enfants morisques et, si possible, les séparer de leurs parents. Le dilemme posé ici ne peut se résoudre, en réalité, que dans la perspective de l'expulsion générale que Bleda réclame.

Les avis des experts reflètent les fortes tensions entre théologiens et entre courants de pensée, la mauvaise conscience à l'égard des morisques étant combattue par des positions de plus en plus intransigeantes. Si l'expulsion ne répond à aucune urgence politique réelle, elle peut apparaître aux hommes d'État, aiguillonnés par les hommes d'Église, comme l'ultime recours pour résoudre la situation inextri-

1. *Ibid.*, p. 441.
2. J. Bleda, *Defensio fidei*, *op. cit.*, p. 357 ; *Coronica*, *op. cit.*, p. 884ª.
3. J. Bleda, *Defensio fidei*, *op. cit.*, p. 355-356.

cable créée par les conversions initiales. Encore faut-il ajuster cette proposition aux exigences de la conscience royale : c'est le rôle des conseillers du roi dans la dernière étape des discussions.

*Départ volontaire ou expulsion générale*

En 1608, la proposition de l'expulsion finit par être acceptée par une majorité de conseilleurs du monarque, notamment parmi ceux qui plaidaient pour un ultime effort de christianisation. Les débats montrent pourtant des divergences sur les objectifs et les modalités de l'expulsion.

Les uns la conçoivent comme la dernière occasion de faire le tri entre les chrétiens sincères et les apostats. Elle doit ouvrir, avec un retard de plusieurs générations, l'alternative qui a été refusée aux musulmans après les décrets de 1502 et 1525. L'état de l'« affaire des morisques » qui est présenté au Conseil d'État lors de la séance du 30 janvier 1608 transcrit les réflexions de l'archevêque Ribera et d'autres experts de Valence à ce sujet. Il est question d'expulser les morisques qui résisteraient à la dernière campagne d'évangélisation, afin de ne conserver en Espagne que les moins dangereux pour la sécurité intérieure. Le libre choix laissé aux morisques apparaît comme une compensation pour la conversion forcée initiale :

> L'un des moyens, et le moins rigoureux que le Patriarche [Ribera] et les autres ont proposé en affirmant que Sa Majesté peut les employer licitement pour se défaire de ces gens, c'est d'envoyer en Berbérie ceux qui ne veulent pas se convertir. Il faut voir s'il convient de joindre à la nouvelle campagne d'instruction la permission, pour ceux qui ne voudraient pas être chrétiens, d'aller vivre hors de ces royaumes (ce qui n'est pas les envoyer en Berbérie en leur laissant leur liberté), qu'ils choisissent ce qu'ils préfèrent, de deux choses l'une. […] On a vu que l'une des choses qu'ils allèguent comme excuse est qu'on les a baptisés par force, et ainsi, il semble que cette mesure se justifie bien puisqu'on les laisse choisir entre se convertir et rester, ou s'en aller[1].

Une telle mesure serait plutôt une autorisation de sortie pour les morisques les plus attachés à l'islam. Le texte témoigne de projets contradictoires, car la perspective générale est celle d'une campagne de christianisation des morisques de Valence, mais affleure le souhait d'une disparition complète de l'élément morisque :

1. Conseil d'État, 30 janvier 1608, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 459.

> Puisqu'il est licite d'user ce moyen, le fait de joindre à la conversion la permission de partir sera un aiguillon pour que ceux qui ne voudraient pas se convertir s'en aillent au plus vite, et s'ils partaient tous, tant mieux, et sinon, ceux qui resteraient seraient si faibles que l'on n'aurait plus rien à craindre[1].

Le document allègue le précédent de l'expulsion des juifs, qui aurait permis le départ des réfractaires à la conversion ; réminiscence inopportune, comme le relève Idiáquez :

> Si certains pensent que le moyen proposé, de donner à ceux qui ne voudraient pas être chrétiens la liberté d'aller où ils voudraient, doit être aussi efficace qu'il l'a été avec les juifs, on leur dira que le passé est le passé et qu'on n'en parle plus[2].

L'expulsion des plus obstinés reste compatible avec des mesures énergiques d'assimilation et de dispersion des morisques restants. C'est l'avis que Sobrino livre durant l'été 1608. Après avoir conseillé une énergique campagne d'instruction d'une année, le franciscain se place dans l'hypothèse d'une expulsion des morisques qu'il recommande de commencer par les populations côtières, les plus dangereuses :

> Si certains d'entre eux, tout à fait volontairement, voulaient s'engager à être de bons chrétiens, on pourrait et on devrait consentir [qu'ils restent] car ils sont baptisés et nous ne pouvons les forcer à fuir là où ils deviendront musulmans. Mais [il faut] qu'ils ne demeurent pas dans les *aljamas*, mais qu'ils soient dispersés dans le royaume parmi les vieux chrétiens, car nous devons les aider à faire leur salut[3].

Mais la proposition du départ volontaire se heurte à plusieurs objections. D'abord, le risque que les morisques mentent pour rester en Espagne : comme ils s'étaient fait baptiser sur le conseil de leur alfaqui, rappelle le confesseur Javierre, ils n'hésiteront pas à se prétendre bons chrétiens[4]. Et, comme le remarque Idiáquez, les morisques qui resteront seront encore plus dangereux pour la sécurité de l'Espagne parce qu'ils se méfieront davantage :

> D'un autre côté, il considère que ces gens vivent dans une région aussi prospère et aussi riche que Valence, leur aisance pourra les conduire à feindre d'être chrétiens, et qu'aucun d'eux ne veuille partir. Comme ils seront avertis de nos projets, ils seront plus prudents et plus vigilants dans leurs machinations[5].

1. *Ibid*.
2. *Ibid*., p. 466.
3. A. Sobrino, *Informe*, *op. cit*., f. 63.
4. Conseil d'État, 30 janvier 1608, dans P. Boronat, *op. cit*., t. II, p. 472.
5. *Ibid*., p. 466.

De plus, chasser les morisques, ce n'est pas mettre fin à leur apostasie, c'est seulement déplacer le lieu du péché et soustraire les apostats à l'emprise de l'Église. La discussion du Conseil d'État, le 30 janvier 1608, soulève la difficulté de la liberté religieuse, cette fois dans l'hypothèse de l'expulsion. Juan de Idiáquez puis le connétable de Castille prévoient l'objection à cette proposition :

> Il considère la question principale, si, étant de véritables chrétiens, il est licite de leur donner la liberté de s'en aller, parce qu'il semble que ce serait leur donner l'autorisation expresse de renier la foi[1].
> Certains diront que ce serait les embarquer pour qu'ils deviennent musulmans en toute liberté et abandonner l'espoir que certains se convertissent[2].

En réalité, dans la logique juridique de l'Église, l'apostasie des morisques ne laissait pas d'autre solution que la voie inquisitoriale qui est apparue comme une impasse. La proposition de leur laisser le choix de partir ou de rester est finalement abandonnée car les conseillers sont convaincus que, comme en 1502 et 1525, les considérations matérielles les inciteront à rester sur place sans s'engager davantage à vivre en bons chrétiens. Puisqu'on a conscience que les conversions initiales ont procédé d'un double mensonge, celui des chrétiens qui ont feint d'expulser les musulmans et celui des musulmans qui ont feint de devenir chrétiens, il ne paraît pas possible, en 1608, de répéter l'Histoire.

Ces débats sur les aspects moraux de l'expulsion soulèvent plus de difficultés qu'ils ne proposent de conclusion solide. C'est pourquoi la décision finale s'inscrit dans une autre perspective, celle de la sécurité du territoire et de la politique extérieure de la monarchie. La mort du cardinal Javierre, le 2 octobre 1608, fait tomber l'un des derniers obstacles au projet d'expulsion. Le dominicain Luis de Aliaga, ancien protégé du cardinal et nouveau confesseur royal, n'a pas le prestige de son prédécesseur et ne siège pas au Conseil d'État. Il est favorable à l'expulsion, dont il suivra la mise en œuvre. La date décisive est celle du 4 avril 1609 : les membres du Conseil approuvent la décision d'expulser les morisques du royaume de Valence, qui devront être suivis par ceux du royaume de Castille. La justification immédiate de cette résolution est la crainte d'une invasion de la péninsule par le prince Zidan al-Nasir, éventuellement soutenu par les Hollandais. La menace est prise très au sérieux et l'on craint que les morisques, toujours considérés comme des

1. Avis de Juan de Idiaquez, *ibid.*, dans P. Boronat, *op. cit.*, t. II, p. 465-466.
2. Avis du connétable de Castille, *ibid.*, p. 462.

traîtres, ne prêtent main forte au débarquement ennemi. C'est pour ce motif que le duc de Lerma vote en faveur de l'expulsion, sans scrupule de conscience[1]. Cinq jours plus tard, la trêve de douze ans est signée avec les Provinces-Unies. L'expulsion des morisques et la trêve avec les Hollandais écartent le risque d'une invasion conjointe. La première, en outre, sauve la réputation de Philippe III, quelque peu ternie par la seconde.

Le décret d'expulsion publié à Valence le 22 septembre 1609 par le vice-roi concerne « tous les morisques de ce royaume, les hommes comme les femmes, avec leurs enfants ». On se souvient que celui de 1502 ne frappait que les musulmans âgés de plus de 14 ans et les musulmanes de plus de 12 ans. La décision de faire partir les enfants marque la défaite de ceux qui, comme l'archevêque Ribera, conservaient l'espoir de gagner ces jeunes âmes à la foi chrétienne. Ainsi s'évanouit définitivement l'espoir, soulevé trois siècles auparavant par Duns Scot, d'intégrer au fil des générations des infidèles convertis par la force.

La justification de la décision royale se présente aussitôt comme un impératif. Outre l'exigence du juste motif posée par les docteurs, Philippe III doit tenir compte des possibilités d'expression de l'opinion publique tant en Espagne qu'à l'étranger, en particulier dans les pays protestants[2]. Ainsi, les instructions pratiques fournies à Agustín Mexía, qui dirige l'opération dans ses aspects militaires, sont précédées d'une longue justification qui résume les débats des années précédentes : les morisques, qui ont résisté aux efforts accomplis pour les instruire dans la foi, sont des apostats et des traîtres en puissance ; l'expulsion est une mesure de clémence par rapport à l'élimination physique autorisée par les conseillers du monarque[3]. Les mêmes arguments ouvrent le décret d'expulsion publié le 22 septembre à Valence par le vice-roi. Sur la même ligne, le pape Paul V, informé par l'ambassadeur d'Espagne à Rome, le comte de Castro, demande que lui soient données les « bonnes raisons » justifiant la décision tout en se montrant convaincu par avance de son bien-fondé[4].

L'exposé détaillé de l'expulsion des morisques sort du cadre de notre ouvrage. Les travaux récents la présentent comme une série

1. Conseil d'État, 4 avril 1609, dans M. Danvila y Collado, *op. cit.*, p. 274-284.

2. R. García Carcel, *La leyenda negra. Historia y opinión*, Madrid, 1992, p. 42-54.

3. Instruction à don Agustín Mexía, 4 août 1609, AGS Estado, España, *leg.* 1638 *bis*, f. 16-22.

4. Lettre du comte de Castro au roi, Rome, 10 septembre 1609, AGS, Estado, Roma, *leg.* 991 s/f.

d'opérations de déportation qui touchent successivement le royaume de Valence, la Castille et l'Andalousie, puis l'Aragon et la Catalogne[1]. Si la prise de décision a fait l'objet de longues discussions, sa mise en œuvre n'a pas été précédée du travail de planification et d'organisation qui aurait pu mettre en évidence les difficultés concrètes de l'opération. Les préparatifs commencent dès le printemps 1609. Mais la nécessité de conserver le secret et d'aller vite, pour éviter l'opposition des morisques et de leurs seigneurs et les résistances de la société, conduit à laisser dans l'ombre bien des questions pratiques. Comme il s'agit bien, cette fois, d'une véritable expulsion et non d'une conversion déguisée, la Couronne organise le transport de la population morisque vers les côtes d'Afrique du Nord.

Signe d'une relative indifférence au sort des expulsés, leur destination n'a pas été vraiment prévue, encore moins concertée avec les pouvoirs présents en Afrique du Nord. L'objectif donné à Mexía est le départ simultané de tous les morisques « vers l'Afrique ». Le point de débarquement n'est pas précisé. Au besoin, les morisques devront ramer sur les galères mais pas en qualité d'esclaves car il faut éviter tout malentendu sur la nature de l'opération, qui n'est autre que l'expulsion. La plupart des morisques partis du royaume de Valence arrivent à Oran, préside espagnol dont le gouverneur est rapidement dépassé par l'ampleur de la migration. Il parvient à négocier l'installation, dans la région de Tlemcen, des premiers groupes de déportés. Les suivants sont débarqués sur les plages proches de la ville, attaqués et dépouillés par les tribus semi-nomades d'*alarabes*. Lorsque la nouvelle de ces événements terribles est rapportée aux morisques qui attendent encore dans les ports valenciens, certains expriment leur désespoir par la révolte, en novembre 1609. Des milliers de morisques se retranchent avec femmes et enfants dans le massif de la Muela de Cortes d'où ils sont délogés par les *tercios* italiens. Pourtant, la résistance armée reste minoritaire. La plupart des morisques acceptent de prendre la mer en payant les frais de la traversée, permettant aux autorités de recourir massivement à des navires de commerce[2]. Les exilés s'établissent en Afrique du Nord, ceux de Valence surtout dans la région d'Alger, dans des conditions dramatiques, ceux d'Aragon dans la région de Tunis

1. H. Lapeyre, *Géographie de l'Espagne morisque*, Paris, 1959. Voir M. Lomas Cortés, *Gobierno, ejército y finanzas en el reinado de Felipe III. El proceso de expulsion de los moriscos (1609-1614)*, thèse de doctorat sous la direction de R. Benítez Sánchez-Blanco et J. F. Pardo Molero, Université de Valence, 2009.

2. M. Lomas Cortés, *op. cit.*, p. 561.

avec moins de difficultés, et ceux d'Andalousie au Maroc, lieu de refuge des morisques de l'ancien royaume de Grenade depuis l'époque de la conversion initiale[1]. Ainsi se forme une diaspora qui conserve ses particularismes durant plusieurs générations. Pour l'immense majorité des 30 000 morisques arrivés en France, le royaume n'est qu'un lieu de passage avant l'embarquement pour l'Afrique du Nord[2].

Durant l'élaboration du projet d'expulsion, il était envisagé de terminer l'opération à l'automne 1610. La relative lenteur du processus s'explique à la fois par l'inertie et les conflits entre les acteurs impliqués sur le terrain, ainsi que par les multiples doutes et scrupules qui surgissent quant à l'application des décrets. Le sort des enfants, en particulier, soulève des interrogations. Une fois admis, pour faciliter les opérations de déportation, que les morisques peuvent s'embarquer avec leurs enfants, bien des cas restent à régler car des milliers d'enfants, dans le royaume de Valence, sont restés sur place, enlevés par des soldats ou laissés par leurs parents de peur des dangers de la traversée[3]. Au cours de l'année 1610, l'expulsion des morisques de Castille est ralentie par les recours que beaucoup présentent devant le Conseil Royal pour se voir exemptés de la mesure en qualité de bons chrétiens. À la fin de 1611, il est possible de considérer qu'elle est achevée, à l'exception pourtant de celle des morisques du royaume de Valle de Ricote, dans l'ancien royaume de Murcie, qui pourtant vivaient en chrétiens. Ce n'est qu'avec le départ de ces derniers, le 18 avril 1614, qu'est mis un point final à l'expulsion des morisques d'Espagne.

1. M. de Epalza, *Los moriscos*, *op. cit.* ; L. F. Bernabe Pons, « La expulsión de los moriscos y su diaspora », dans *Moriscos del Sud. Valencià. Memòria d'un poble oblidat. Catàleg*, Elche, 2009, p. 58-63.

2. A. Dominguez Ortiz et B. Vincent, *op. cit.*, p. 225-245.

3. J. L. Betrán Moya, *op. cit.*, p. 298-300 ; F. Martinez, « Les enfants morisques de l'expulsion (1610-1621) », *Mélanges Louis Cardaillac*, A. Temimi éd., Zaghouan, 1995, p. 499-535.

# Conclusion

L'histoire que nous venons de retracer n'est pas seulement un épisode tragique de l'histoire espagnole et de celle des musulmans. À travers le thème de la conversion forcée, elle forme un jalon essentiel de la longue histoire des relations entre l'Église et les non-chrétiens, depuis la conversion de l'Empire romain au christianisme jusqu'à la période contemporaine, en passant par les croisades d'Orient et les missions lointaines, notamment en Amérique.

En effet, à deux reprises, en 1502 puis en 1525, des monarques forts de leur autorité, convaincus d'avoir reçu la mission de répandre la foi dans le Christ, confiants aussi dans le pouvoir d'attraction du mode de vie des chrétiens, parient sur la réussite de la conversion des musulmans par décret. Si, au cours du XV[e] siècle, la conversion des juifs à marche forcée avait semblé menacer l'intégrité de la foi et l'unité de la société, au début du XVI[e] siècle la présence de l'Inquisition, qui a montré son efficacité contre les *conversos* du judaïsme, semble garantir le succès de l'assimilation des musulmans. Or, pour la première fois dans l'histoire de l'Église, la conversion d'une population d'infidèles, réalisée pourtant selon des procédés conformes au droit canonique, se solde par un échec presque complet. Le mécanisme d'intégration des convertis par des moyens de persuasion et de contrainte, forgé surtout à destination des juifs dès le VII[e] siècle, et en Espagne avec l'Inquisition sous les Rois Catholiques, ne fonctionne plus. Le poids du nombre et la résistance des communautés morisques, les carences des institutions, les difficultés auxquelles l'Église catholique est confrontée ainsi que les multiples engagements de la monarchie espagnole en Europe sont évidemment des facteurs d'explication ; quoi qu'il en soit, la Couronne

et l'Église d'Espagne se sont trouvées prises à leur propre piège, en devoir d'assurer la conversion effective d'une population de baptisés majoritairement réfractaires, et elles ont failli dans cette tâche.

Les réflexions critiques qui se font entendre au fil du siècle procèdent de ce sentiment d'échec. Il devient de plus en plus évident que la norme canonique sur les baptêmes forcés, fondée sur la distinction entre contrainte absolue et contrainte conditionnelle, ne correspond pas au sens commun. L'idée qu'un consentement au baptême, arraché par la menace de mort ou par un décret d'expulsion, est un consentement valide et définitif, contredit les règles observées en matière de mariages, de serments, et même de punition des renégats[1]. Un autre sujet de critique est la supériorité de la norme canonique sur le droit royal, manifestée par la décision de Charles Quint, en 1525, d'entériner les baptêmes conférés par les rebelles de la *Germania*. Pour les barons valenciens comme pour les morisques, cette décision est une rupture du contrat entre le roi et ses vassaux, une entorse capitale au privilège collectif consacré par plusieurs siècles d'existence des communautés mudéjares, et encore confirmé par Ferdinand en 1510. Face à ces contestations, les rappels de la norme canonique auxquels se livrent Fernando de Loazes en 1525 puis Jaime Bleda à la fin du siècle, dans de savants ouvrages en latin, semblent peu efficaces. Les historiens tels que Zurita, qui publient en castillan, l'emportent dans la formation de l'opinion. L'assimilation entre expulsion et conversion forcée progresse dans les esprits, et seul le respect envers les Rois Catholiques et l'Empereur semble empêcher les critiques de s'exprimer plus fortement. Figure de substitution, le roi wisigoth Sisebut, persécuteur des juifs, incarne dans les débats sur la conversion des musulmans un millénaire de relations entre la monarchie espagnole et les infidèles.

La faillite de la conversion devient un sujet de réflexion pour les théologiens de Salamanque, confrontés durant la même période à la question de l'évangélisation des Indiens. Ces théologiens se veulent les disciples de saint Thomas qui condamnait les conversions forcées au nom de la séparation entre la foi, qui procède de la libre volonté, et le domaine de la politique. Mais, comme leur maître, ils sont liés par la norme canonique sur la validité des baptêmes et ne sauraient accepter qu'elle soit bafouée. Pour les morisques, il est donc trop tard, mais c'est

1. Voir B. et L. Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, 1989 ; A. González-Raymond, *La Croix et le croissant. Les Inquisiteurs des îles face à l'islam, 1550-1700*, Paris, 1992 ; et notre article, « L'Église et les consentements arrachés », *op. cit.*

sans doute la question des Indiens qui fait évoluer les théologiens. Alors que les possessions espagnoles ont été durant près de deux siècles le théâtre de la conversion forcée d'infidèles juifs, musulmans et Indiens, les docteurs de Salamanque affirment que ces procédés desservent le message de l'Église. Ces réflexions marquent une étape importante dans l'histoire de la liberté de conscience en Europe et prennent place dans l'histoire de la mutation de la culture européenne au XVIe et au début du XVIIe siècle [1]. Le temps des entreprises de conversions collectives semble terminé. L'obtention de conversions par diverses pressions dites « indirectes », et à une échelle plus réduite, trouve encore des défenseurs.

Alors que, à la fin du XVIe siècle, les partisans de la conversion des musulmans, exaspérés par l'attente d'un succès toujours différé, doivent reculer devant ceux qui préconisent des mesures plus radicales, les deux courants de pensée thomiste et scotiste (celui-ci secondé, dans une certaine mesure, par les Jésuites) continuent à coexister. Les hommes d'Église ne s'accordent pas sur les solutions, entre une politique de conversion toujours plus coercitive et une expulsion qui viendrait réparer l'erreur des conversions initiales. La ligne qui partage les « moyens rigoureux » et les « moyens doux » se déplace durant la période, avec des propositions d'une brutalité croissante. C'est qu'aussi, dans le même temps, l'affrontement avec les protestants a rendu encore plus rigide la définition de l'identité catholique. Qu'est-ce qu'un véritable chrétien ? Comment mesurer l'adhésion à la foi catholique, puisque l'Église juge du secret des cœurs selon les signes extérieurs ? Au lendemain de la *Germania*, les nouveaux convertis qui « vivaient en chrétiens » se contentaient d'aller à la messe et de faire l'aumône. En 1610, le confesseur royal Luis de Aliaga rappelle aux évêques chargés de délivrer des certificats aux morisques de Castille que la pratique chrétienne ordinaire ne suffit pas : encore faut-il qu'ils aient montré publiquement leur rupture avec l'islam en consommant du vin et du saindoux [2]. L'expulsion soulève ainsi, une fois encore, la question des signes de la conversion intérieure.

À l'époque de la reconquête catholique de l'Europe, l'incapacité de l'Espagne à accepter la présence d'une forte minorité aux contours

1. P. Michaud-Quantin, « La conscience individuelle et ses droits chez les moralistes de la fin du Moyen Âge », *Universalismus und Particularismus im Mittelalter*, éd. P. Wilpert, Berlin, 1968, p. 42-55 ; J.-L. Solère, « Le droit à l'erreur. Conversions forcées et obligation de conscience dans la pensée chrétienne », dans J.-Ch. Attias éd., *De la conversion*, Paris, 1997, p. 295-314.

2. L. de Aliaga, avis sur une consulte du Conseil d'État, 24 septembre 1610, AGS Estado, *leg.* 2640, f. 284.

et au statut mal définis, mais perçue comme hostile au « nom chrétien », ne peut surprendre. Toute proposition qui, comme celle d'une tolérance officielle de la pratique de l'islam en Espagne, supposait d'accepter l'apostasie des morisques ou de laisser leurs enfants grandir sans baptême apparaissait incompatible avec la composante profondément confessionnelle de la monarchie, dont le roi se parait du titre de Catholique. De plus, les tentatives de contourner la répression inquisitoriale au nom de considérations pastorales et pédagogiques se montraient inefficaces. Dans ces conditions, le courant d'opposition à la ligne de la conversion sur place des musulmans par des moyens coercitifs devait s'exprimer non pas en réclamant la tolérance pour les descendants de ceux qui avaient été baptisés par force, mais en proposant leur expulsion comme un moindre mal. À côté des considérations politiques qui ont emporté la décision, la lassitude de devoir catéchiser des morisques obstinés dans le refus de la foi catholique, la déception et le découragement ont joué un rôle dans le basculement de l'entourage royal en faveur de l'expulsion. Le motif de la sûreté de l'État, mis en avant surtout par les conseillers laïcs, était conforté par cette proposition. La démonstration de force et d'efficacité que supposait la mise en œuvre de l'expulsion était aussi de nature à enthousiasmer tous ceux qui voyaient encore, dans la monarchie de Philippe III, une grande puissance. Mais c'est aussi le caractère assez ordinaire d'une telle mesure, appliquée à maintes reprises aussi bien dans les États protestants que par les catholiques au XVI[e] siècle, qui devait favoriser son acceptation.

# *Sources et travaux*

## Sources primaires

ACOSTA José de, *De procuranda indorum salute*, 2 vol. « Corpus hispanorum de Pace » 23-24, Madrid, CSIC, 1984-1987.

ADRIEN VI, *Questiones in Quartum Sententiarum ubi sacramentum materia exactissime tractatur*, Paris, 1530.

AGUILAR Gaspar, *Expulsión de los moros de España*, éd. Manuel RUIZ LAGOS, Séville, Guadalmena, 2000.

ALBERT LE GRAND, *De Sacramentis*, *Opera Omnia*, t. XXVI, Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorff, 1958.

ANCARANO Pietro de, *Lectura Aurea* […] *super tertio Decretalium*, Lyon, 1518-1519.

ANDRÉ Jean d', *Clementinæ. Clementis quinti constitutiones, quas Clementinas vocant*, Lyon, 1541.

ANDRÉS Juan, *Confusión y confutación de la secta mahometana y del Alcoran*, éd. Elisa RUIZ GARCÍA, Merida, Editorial regional de Extremadura, 2003.

ANONYME, *Continuación de la Cronica de Pulgar*, dans *Cronicas de los Reyes de Castilla*, t. III, *BAE*, vol. 70, Madrid, Atlas, 1953.

ARAGÓN Pedro de, *In Secundam Secundæ divi Thomae doctoris Angelici commentariorum. Tomus primus*, Salamanque, 1584.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard BODÜS, Paris, Garnier-Flammarion, 2004.

ARREDONDO y ALVARADO Gonzalo de, *Castillo inexpugnable defensorio d[e] la fee y concionatorio admirable para vencer a todos enemigos espirituales y corporales y verdadera relacio[n] de las cosas marauillosas antiguas y modernas y exortacion para yr contra el turco y le vencer y anichilar la seta de mahoma y toda infidelidad y ganar la tierra sancta con famoso y bienauenturado triumpho*, Burgos, 1528.

AZOR Juan, *Institutionum moralium in quibus universæ quæstiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes tractantur, pars prima*, Paris, 1602.

BAISIO Guido de [*Archidiaconus*], *Rosarium seu Decretorum volumen commentaria*, Venise, 1577.

BAÑEZ Domingo, *Commentaria in secundam secundæ angelici doctoris D. Thomas, quibusquæ ad Fidem, Spem et Charitatem spectant*, Venise, 1602.

BENAVENTE fray Toribio de, dit MOTOLINIA, *Historia de los Indios de la Nueva España* [1541], Madrid, Historia 16, 1995.

BERNALDEZ Andrés, *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, *BAE*, vol. 70, Madrid, Atlas, 1953.

*Biblia Vulgata*, Madrid, BAC, 1994.

BIEL Gabriel, [Gabrielis Biel] *collectorium circa quattuor libros Sententiarum* 4, 1, *Libri quarti pars prima :* dist. 1-14, Tübingen, J. C. B. Mohr - P. Siebeck, 1975.

BLEDA Jaime, *Defensio fidei in causa neophytorum sive Morischorum Regni Valentiæ totiusque Hispaniæ*, Valence, 1610.

— *Coronica de los moros de España* [1618], Valence, Ajuntament de Valencia - Universitat de Valencia, 2001.

BOICH Henri, *In quinque Decretalium libros Commentaria*, Venise, 1576.

BONAVENTURE, *In Librum quartum sententiae*, dans *Opera Omnia*, t. V, Paris, Louis Vives, 1866.

BORELLO Camillo, *De regiis catholici præstantia : eius regalibus iuribus & prærogativis comentarii*, Milan, 1611.

BUSTANI Alfredo (éd.), [*Nubdat al Asr…*], *Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas o Capitulacion de Granada y emigracion de los Andaluces a Marruecos*, trad. Carlos QUIROS, Larache, Artes graficas bosca, 1940.

BUSTI Bernardino de, Consilium contra Iudæos, *Rosarium sermonum per quadragesimam, ac in omnibus diebus, tomus primus*, Brescia, 1588.

CAIETANO Tomasso, [Santi Thomas Aquinatis] *Opera omnia*, t. VIII : *Secunda Secundæ Summæ Theologiæ a quæstione I ad quæstionem LVI,* […] *cum commentariis Thomas de Vio Caietani ordinis prædicatorum*, Rome, Ex typographia polyglotta s. c. de Propaganda fide, 1895.

CHERUBINI Laertio, *Magnum Bullarium Romanum a Pio quarto usque ad Innocentium IX*, Lyon, 1692.

— *Magnum Bullarium Romanum a Clemente VIII usque ad Gregorium XV*, Lyon, 1692.

CLÉMENTINES : *Clementis quinti constituciones, quas Clementinas vocant* […] *cum summariis, casibus notabilibus, iuris patronatus arboræ ac additionibus tam ex Ioannis Imolæ quam Petri Ancharani, Zabarellæ, Barbatiæ, Panormitani*, Lyon, 1541.

CORELLA Jerónimo, *Algunos medios que podrian aprovechar para la conversión de los moriscos de Valencia*, BNE, ms. 11262/11.

CORSETTI Antonio, *De potestate regia*, ms. XV[e] s., Salamanque, Biblioteca Universitaria, ms. 2623, fol. 1-177 v.

D'AFFLITTO Matteo, *Decisionum sacri regii Neapolitani consilii*, Lyon, 1608.

D'ANGHIERA Pietro Martire, « P. Martyris Angli Mediolanensis Apostolici Regii consiliarii Legatio Babylonica », dans Luis GARCÍA Y GARCÍA, *Una embajada de los Reyes Católicos a Egipto*, Madrid, CSIC, 1947.

— *Epistolario de Pedro Martir de Angleria*, *Documentos inéditos para la historia de España*, Madrid, Imprenta Gongora, 1953.

DECIO Filippo, *In Decretales Commentaria diligentissime emendata*, Turin, 1575.

DUNS SCOT Jean, *Ordinatio*, L. 4, dans Giovanni LAURIOLA (éd.), *Opera Omnia, editio minor III/2, Opera teologica*, Bari, Editrice Alberobello, 2001.

DURAN GRAU Eulalia (éd.), *Les cròniques valencianes sobre les Germanies de Guillem Ramon Català i de Miquel García (segle XVI)*, Valence, Eliseu Climent, 1984.

DURAND DE SAINT-POURÇAIN Guillaume, *Sentencias theologicas Petri Lombardi commentarium libri quatuor*, Lyon, 1569.

EIXIMENIS Francesc, *Dotze llibre del Crestià*, 2ª par, C. WITTLIN, A. PACHECO, J. WEBSTER, J. M. PUJOL, J. FIGULS, B. JOAN, A. BOVER (éd.), Gérone, Col·legi Universitari de Girona - Diputació de Girona, 1986.

ESCOLANO Gaspar, *Decadas de la historia de la insigne y coronada ciudad y reino de Valencia*, Valence, 1610.

ESCRIVA Francisco, *Vida del Illustrissimo y Excmo Señor don Juan de Ribera, Patriarca de Antiochia y arzobispo de Valencia*, Valence, 1612.

ESPINA Alfonso de la, *Fortalitium fidei contra iudeos, sarracenos, aliosque christianæ fidei inimicos*, Lyon, 1511.

ESTEVE José, *De bello sacro religionis caussa suscepto, a libros Machabaeorum commentarii… tomus primus, adjecta disputatione De unica religione* […], Orihuela, 1603.

EYMERIC Nicholas, *Directorium Inquisitorum R. P. F. Nicolai Eymerici* […] *cum scholiis* […] *Francisci Pegnæ*, Rome, 1579.

FARINACCI Prospero, *Tractatus de hæresi*, Anvers, 1616.

FONSECA Damian, *Iusta expulsion de los moriscos de España : con la instrucción, apostasia, y traicion dellos : y respuesta a las dudas que se ofrecieron acerca desta materia*, Rome, 1612.

GALÍNDEZ CARVAJAL Lorenzo, « Anales breves del reinado de los Reyes Católicos D. Fernando y Doña Isabel, de gloriosa memoria, que dejo manuscritos el Dr. D. Lorenzo Galíndez Carvajal », *Crónicas de los Reyes de España*, t. III, *BAE*, vol. 70, Madrid, Atlas, 1953.

GARIBAY Estebán de, *Los quarenta libros del compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los reynos de España* […] *dividido en quatro tomos*, Barcelone, 1628.

GÓIS Damião de, *Chronica do felicissimo rei Dom Emanuel, da gloriosa memoria* […], Lisbonne, 1617.

GÓMEZ DE CASTRO Alvar, *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio, Archiepiscopo Toletano*, Alcala de Henares, 1569.

GÓMEZ MIEDES Bernardino, *De Vita et rebus gestis Jacobi I, regis Aragonum, congnomento Expugnatoris, libri XXX*, Valence, 1582.

GONZÁLEZ TELLEZ Manuel, *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium Gregorii IX. Tomus tertius*, Lyon, 1693.

GRATIEN, *Decretum magistri Gratiani*, dans A. FRIEDBERG (éd.), *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1879-1881, vol. 1.

GRÉGOIRE IX, *Decretalium… compilatio*, dans A. FRIEDBERG (éd.), *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1879-1881, vol. 1.

GUADALAJARA Marcos de, *Memorable expulsión y Iustissimo destierro de los Moriscos de España*, Pampelune, 1613.

GUERRA DE LORCA Pedro, *Catecheses mystagogicæ pro advenis, seu proselytis ex secta Mahometana*, Madrid, 1586.

GUEVARA Antonio de, *Epistolas familiares*, dans Emilio de OCHOA (éd.), *Epistolario español*, *BAE*, vol. 13, Madrid, M. Rivadeneyra, 1850.

GUICCIARDINI Francesco, *Histoire d'Italie*, éd. Jean-Louis FOURNEL, Jean-Claude ZANCARINI, Paris, Robert Laffont, 1996.

HURTADO de MENDOZA Diego, *Guerra de Granada* [1627], Madrid, Castalia, 1981.

ILLESCAS Gonzalo de, *Historia pontifical y católica, en la qual se contienen las vidas y hechos notables de todos los summos pontifices romanos* [...] *con mas una breve recapitulacion de las cosas de España*, Burgos, 1578.

*Informatio recepta super conversione Sarracenorum ad fidem catholicam* [...], University of Pennsylvania, Rare Books and Manuscripts Library, codex 1078.

INNOCENT IV, *Super libros quinque Decretalium*, Francfort-sur-le-Main, 1570.

LAS CASAS Bartolomé de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* [trad. esp. 1942], Mexico, Fondo de cultura económica, 1975.

— *De l'unique manière d'évangéliser le monde entier*, éd. par Marianne Mahn-Lot, Paris, Cerf, 1990.

LETHMAET Herman, *De instauranda religione libri IX*, Bâle, 1544.

LOAZES Fernando de, *Per utilis et singularis questio : seu tractatus super nova paganorum regni Valentie conversione*, Valence, 1525.

LOMBARD Pierre, *Sententiæ in IV libris distinctæ*, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventuræ ad Claras Aquas, 1971.

MAJOLI Simone, De perfidia Iudæorum promedium atque omnino fere deplorata, *Dierum Canicularium tomi septem. Colloquiis quadraginta sex. Tomus tertius, colloquium primum*, Francfort-sur-le-Main, 1642.

MARIANA Juan de, *Historiæ de rebus Hispaniæ libri XX*, Tolède, 1592.

MÁRMOL CARVAJAL Luis del, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, introducción por Ángel Galán Sánchez, Malaga, Ed. Arguval, 1991.

MEDIAVILLA Richard de, *Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi quæstiones subtilissimæ* [1591], repr. Francfort-sur-le-Main, Minerva, 1963.

MOGOLLON Baltasar, *Tractatus de his quæ vi, metus ve causa fiunt*, Séville, 1600.

MÜNZER Jerónimo, Itinerarium hispanicum, dans Jesús LUQUE MORENO, *Granada en el siglo XVI. Juan de Vilches y otros testimonios de la época*, Grenade, Universidad de Granada, 1994, p. 199-216.

— *Voyage en Espagne et au Portugal, 1494-1495*, trad. M. Tarayre, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

*Novísima Recopilación de las leyes de España*.

OCCAM Guillaume de, *Quæstiones in Librum Quartum Sententiarum* (*Reportatio*), *Opera Theologica* VII, St. Bonaventure (NY), St. Bonaventure University, 1984.

*Ordinarium de ministratione sacramentorum secundum consuetudinem alme metropolitane sedis Valentiæ*, Valence, 1514.

OSORIO Jeronimo, *De Rebus Emmanuelis Regis Lusitanæ invictissimi virtute et auspicio, annis sex, ac viginti domi foris gestis. Libri duodecim*, Cologne, 1574.

PARTIDAS : *Las Siete Partidas de Alonso X el Sabio*, Séville, 1491.

PARAMO Luis de, *De Origine et progressu Officii sanctæ Inquisitionis*, Madrid, 1598.

PEÑA Francisco : voir EYMERIC, Nicholas.

POLITI Lancellotto [CATHARINUS Ambrosius], De pueris iudæorum sua sponte ad baptismum venientibus, etiam invitis parentibus, recipiendis, *Enarrationes R. P. F. Ambrosii Catharini Politi, senensis archiepiscopi compsani, in Quinque priora capita libri Geneseos*, Rome, 1551.

PULGAR Fernando del, *Crónica de los señores reyes católicos Don Fernando y doña Isabel de Castilla y Aragón*, Valence, 1780.

RIBADENEYRA Pedro de, *Le prince chrétien* [1595], Paris, Fayard, 1996.

RICCIULO Antonio, *Tractatus de jure personarum extra Ecclesiæ gremium existentium*, Rome, 1623.

RODRÍGUEZ FERMOSINI Nicolas, *Criminalium tomus secundus, de Infidelitate et haeresi, ad titulos de Judaeis, de Haeresi de schismaticis et apostatis, sub lib. V Decretalium*, Cologne, 1741,

ROJAS Juan de, *Singularia juris in favorem fidei hæresisque detestationem*, Salamanque, 1581.

RUFIN, *Summa Decretorum* [1164], ad C. 22 q. 5, dans *Die « Summa Decretorum » des Magister Rufinus, herausgegeben von Dr. Heinrich Singer*, Paderborn, F. Schöningh, 1902.

RUIZ Gregorio, *Controversiæ theologicæ in totum quartum Sententiarum Scoti a prima usque a quinquagesimam distinctionem*, Valladolid, 1613.

SANDEUS Felinus, *Commentaria super toto quinto Decretalium*, Turin, 1521.

SANDOVAL Prudencio de, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, *BAE*, t. 81, Madrid, Atlas, 1955.

SANTA CRUZ Alonso de, *Crónica de los Reyes Catolicos (hasta ahora inédita)*, éd. Juan de MATA CARRIAZO, t. I : *1491-1504*, Séville, Escuela de Estudios Hispano-americanos de Sevilla, 1951.

SAYAS RABANERA y ORTUBIA Francisco Diego de, *Anales de Aragon desde el año de MDXX del nacimiento de nuestro Redemptor hasta el de MDXXV*, Saragosse, 1666.

SIMANCAS Diego de, *De Catholicis institutionibus.* […] *Opus ante quindecim annos primum editum, nunc autem ab authore recognitum, et multis magnisque rebus memorabilibus locupletatum*, Alcala de Henares, 1569.

— *Opera Jacobi Simancæ*, Ferrare, 1692.

SOTO Domingo de, *In quartum (quem vocant) Sententiarum*, t. 2, Venise, 1575.

SUÁREZ Francisco, *Commentaria ac disputationes in secundam secundæ divi Thomæ*, dans *Opera Omnia*, t. 12, Paris, Louis Vives, 1858.

— *Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomæ*, dans *Opera omnia*, t. 20, Paris, Louis Vives, 1860.

SUSANIS Marquard de, *Tractatus de Iudæis et aliis infidelibus*, Venise, 1558.

SUSE Henri de [cardinalis Hostiensis], *In Tertium Decretalium librum commentaria*, Venise, 1581.

TALAVERA Hernando de, *Catholica impugnacion*, Madrid, Juan Flors, 1961.

TEDESCHI Niccoló, *Commentaria in Quartum et Quintum Decretalium Librum*, Venise, 1605.

THOMAS D'AQUIN, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, vol. 7 (libro Quarto, distinzioni 1-13), trad. di P. Roberto Coggi, o. p. Bologne, Edizioni Studio Domenicano, 1999.

— *Somme théologique* II^a^-II^æ^, q. 10, art. 8, Éd. de la Revue des jeunes, vol. 27-28, Paris, Desclée, 1950.

— *Somme théologique*, 4 vol., Paris, Cerf, 1984-1986.

— *Sententia libri Ethicorum*, Paris, Cerf, 1969.

TORQUEMADA, Juan de, *Super toto Decreto Commentari*, Lyon, 1519-1520.

— *Contra errores perfidi Machometi*, Rome, 1606.

— *Tractatus contra madianitas et ismaelitas*, dans Eloy BENITO RUANO *et al.*, *Juan de*

*Torquemada, Tratado contra los Madianitas e ismaelitas (Contra la discriminación conversa)*, ed. por Carlos del Valle R., Madrid, Aben Ezra Ediciones, 2002.

TORRES Francisco de, *De sola lectione legis, et prophetarum Iudæis cum Mosaico ritu et cultu permittenda, et de Iesu in synagogis eorum ex lege, ac prophetis ostendendo et annunciando*, Rome, 1555.

TRANI Gottofredo da, *Summa [...]in titulos Decretalium*, Venise, 1570.

VALENCIA Pedro de, *Tratado acerca de los moriscos de España*, éd. GONZÁLEZ CANAL Rafael, intr. CARRASCO Rafael, *Obras Completas*, vol. IV/2, León, Universidad de León, 1999.

VALERA Diego de, *Doctrinal de Príncipes*, dans *Prosistas castellanos del siglo XV*, t. I, *BAE*, t. 116, Madrid, Atlas, 1959, p. 173-202.

VALLEJO Juan de, *Memorial de la vida de fray Francisco Jiménez de Cisneros*, Madrid, Impr. de Bailly-Ballière, 1913.

VÁZQUEZ Gabriel, *Commentariorum ac disputationum in Tertiam partem Sancti Thomæ, tomus secundus*, Anvers, 1621.

VEGA Alonso de, *Summa llamada Sylva y practica del fuero interior, utilissima para confessores y penitentes, con varias resoluciones de casi innumerables casos de consciencia, tocantes a todas las materias morales, juridicas y theologas, conforme a la doctrina*, Alcala de Henares, 1594.

VICIANA Martín de, *Libro quarto de la Cronica de la Inclita y coronada ciudad de Valencia conpilado por Martin de Viçiana scriptor de vista en el qual se contienen las discordias, guerras y muertes causadas por la conjuracion plebea nombrada germania por los inventores della*, Barcelone, 1566.

VICIANA Martín de, *Libro tercero de la Cronica de la inclita y coronada ciudad de Valencia y de su reino*, éd. Joan IBORRA, Valence, Universitat de Valencia, 2002.

VITORIA Francisco de, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomas*, éd. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, o. p., t. 1, *De Fide et Spe* (q. 1-22), Salamanque, apartado 17, 1932.

— *Leçon sur le pouvoir politique*, éd. Maurice BARBIER, Paris, Vrin, 1980.

— *Leçon sur les Indiens*, Genève, Droz, 1966.

ZABARELLA Francisco, *In Clementinarum volumen commentaria*, Venise, 1602.

ZURITA Jerónimo, *Anales de la Corona de Aragón*, éd. Ángel CANELLAS LÓPEZ, Saragosse, Institución Fernando el Católico, 1977.

— *Historia del rey don Hernando el Católico : de las empresas y ligas de Italia*, vol. 2, libros tercero y cuarto, éd. Ángel CANELLAS LÓPEZ, Saragosse, Diputación general de Aragón, 1991.

**Travaux (bibliographie sélective)**

ALBERIGO Giuseppe *et al.*, *Les conciles œcuméniques*, Paris, Cerf, 1994.

ALCALÁ Angel, « Tres cuestiones en busca de respuesta : invalidez del bautismo "forzado", "conversión" de judíos, trato "cristiano" al converso », dans Ángel ALCALÁ (éd.), *Judíos, Sefarditas, Conversos : la expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, 1995, p. 523-543.

ALLEN Paul V., *Philip III and the Pax Hispanica, 1598-1621. The Failure of Grand Strategy*, New Haven - Londres, Yale University Press, 2000.

ALVAR EZQUERRA Alfredo, « Alvar Gómez de Castro y la historiografía latina del

siglo XVI : la vida de Cisneros », dans Manuel REVUELTA SAÑUDO, Ciriaco MORÓN ARROYO (éd.), *El Erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, p. 247-264.

ANDRÈS MARTIN Melquiades, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, Fundación Universitaria española, 1977.

ANDRÈS MARTIN Melquiades, « Pensamiento teológico y formas de religiosidad », dans VV. AA., *El siglo del Quijote (1580-1680)*, vol. I : *Religión, Filosofía, Ciencia. Historia de España*, t. 26, Madrid, Espasa Calpe, 1986, p. 10-16.

ARIÉ Rachel, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)* [1973], Paris, De Boccard, 2e éd., 1990.

ATTIAS Jean-Christophe, *Isaac Abravanel. La mémoire et l'espérance*, Paris, Cerf, 1992.

AVILÈS FERNÁNDEZ Miguel, « El Santo Oficio en la etapa carolina », dans Joaquín PÉREZ VILLANUEVA, Bartolomé ESCANDELL BONET (dir.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, BAC, t. I, 1984, p. 444-446.

AZCONA Tarcisio de, *Isabel la Católica : estudio crítico de su vida y reinado*, Madrid, BAC, 1964.

BAER Yitzhak Fritz, *Historia de los judíos en la España cristiana* [éd. allemande, 1929], Barcelone, Riopiedras, 1998.

BAREILLE Georges, « Baptême d'après les Pères grecs et latins », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, Paris, Letouzey et Ané, 1932, col. 206.

BARKAÏ Ron (éd.), *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale. De la convergence à l'expulsion*, Paris, Cerf, 1994.

BARRIOS AGUILERA Manuel, *Moriscos y repoblación. En las postrimeras de la Granada islámica*, Grenade, Diputación provincial, 1986.

— (éd.), *Historia del reino de Granada*, vol. II : *La época morisca y la repoblación (1502-1603)*, Grenade, Universidad de Granada, 2000.

— « Los moriscos granadinos : Entre la evangelización pacifica y la represión », dans Francisco SÁNCHEZ-MONTEZ GONZÁLEZ, Juan Luis CASTELLANO CASTELLANO (éd.), *Carlos V. Europeísmo y universalidad*, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Carlos V y Felipe II, 2001, vol. 4, p. 1-44.

— *Granada morisca, la convivencia negada. Historia y textos*, Grenade, Comares, 2002.

— *La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la « cuestión morisca »*, Grenade, Universidad de Granada, 2009.

BELENGUER Ernest (éd.), *História del país valencià*, vol. II, *De la conquesta a la federaciò hispànica*, Barcelone, Edicions 62, 1989.

— *Fernando el Católico. Un monarca decisivo en las encrucijadas de su época*, Barcelone, Península, 1999.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, CISCAR Eugenio, « La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos », dans Ricardo GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, t. IV : *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, BAC, 1979, p. 253-307.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, « Un plan para la aculturación de los Moriscos valencianos : "Les ordinacions" de Ramírez de Haro (1540) », dans Louis CARDAILLAC (dir.), *Les morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, p. 125-157.

— « Carlos V y los moriscos granadinos », dans Joaquín PÉREZ VILLANUEVA, Bartolomé ESCANDELL BONET (dir.), *Historia de la Inquisición en España y América*, t. I, Madrid, BAC, 1984, p. 474-487.

— « Estudio preliminar », dans Henry Charles LEA, *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1990, p. 7-66.

— « Las relaciones moriscos-cristianos viejos : entre la asimilación y el rechazo », dans Antonio MESTRE SANCHIZ, Enrique GIMÉNEZ LÓPEZ (éd.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión científica de la Asociación Española de Historia Moderna, Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, Alicante, Caja de Ahorros del Mediterráneo - Universidad de Alicante, AEHM, 1997, p. 335-346.

— « El arzobispo Tomás de Villanueva y los moriscos valencianos : juntas, memoriales y mixtificaciones », dans Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, José MARTÍNEZ MILLÁN, Virgilio PINTO CRESPO (dir.), *Política, religión e inquisición en la España moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, Madrid, UAM, 1996, p. 107-128.

— « El verano del miedo : conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares », *Estudis*, 22, 1996, p. 27-51.

— « ¿Cristianos o bautizados ? La trayectoria inicial de los moriscos valencianos, 1521-1525 », *Estudis*, 26, 2000, p. 11-36.

— « La Inquisición ante los moriscos », dans Joaquín PÉREZ VILLANUEVA, Bartolomé ESCANDELL BONET (dir.), *Historia de la Inquisición en España y América*, t. III, Madrid, BAC, 2000, p. 695-736.

— *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valence, Institucio Alfons el Magnanim - Diputación de Valencia, 2001.

— « Carlos V, la Inquisición y la conversión de los moriscos valencianos », dans Francisco SÁNCHEZ-MONTEZ GONZÁLEZ, Juan Luis CASTELLANO CASTELLANO (éd.), *Carlos V. Europeísmo y universalidad*, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Carlos V y Felipe II, 2001, vol. 4, p. 45-76.

— « La política de Carlos V hacia los moriscos granadinos », dans José MARTÍNEZ MILLÁN (dir.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. 1, p. 415-446.

— « Granada y Valencia ¿uno o múltiples problemas moriscos ? », dans Manuel BARRIOS AGUILERA, Ángel GALÁN SÁNCHEZ (éd.), *La historia del reino de Granada a debate : viejos y nuevos temas, perspectivas de estudio*, Madrid, Actas, 2004, p. 49-64.

— « Alatar el Viejo. El trágico destino de un alfaqui », dans Jaime CONTRERAS, Ignacio PULIDO, Rafael BENÍTEZ, *Judíos y moriscos. Herejes**, Barcelone, Random House Mondadori, 2005, p. 151-202.

— « El escamoteo del tercer papel del Patriarca Ribera a favor de la expulsión de los moriscos », *Revista de Historia moderna*, n° 27, 2009, p. 179-192.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, PARDO MOLERO Juan Francisco, « Obstacles à l'intégration des morisques du royaume de Valence : discrimination légale et résistance morisque », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 79, 2009, p. 171-194.

BENNASSAR Bartolomé, *L'Inquisition espagnole, XV^e^-XIX^e^ siècle*, Paris, Marabout, 1979.

BENNASSAR Bartolomé et Lucile, *Les chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, Paris, Perrin, 1989.

— *1492. Un monde nouveau ?*, Paris, Perrin, 1991.

BENNASSAR Bartolomé, SAUZET Robert, *Chrétiens et musulmans à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 1998.

BERNABE PONS Luis F., « Carlos V : ¿un rey ideal para los moriscos ? », dans María Jesús

RUBIERA MATA (éd.), *Carlos V. Los moriscos y el islam, Alicante, 20-25 de noviembre de 2000*, Madrid, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V/Alicante, Universidad de Alicante, 2001, p. 103-112.

— *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diaspora*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2009.

BERNABE PONS Luis F., « La expulsión de los moriscos y su diaspora », dans *Moriscos del Sud. Valencià. Memòria d'un poble oblidat. Catàleg*, Institut d'Estudis Comarcals del Baix Vinalopo - Institut Municipal de Cultural d'Elx - Ajuntament d'Elx, 2009, p. 58-63.

BERNAND Carmen, GRUZINSKI Serge, *Histoire du Nouveau Monde*, t. I, *De la découverte à la conquête*, Paris, Fayard, 1991.

BETRÁN MOYA José Luis, « Los niños moriscos antes y después de la expulsión », dans Miguel RODRÍGUEZ CANCHO (éd.), *Historia y perspectivas de investigación : estudios en memoria del profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Merida, Editora regional de Extremadura, 2002, p. 295-300.

BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096* [1960], Louvain, Peeters, 2006.

BOEGLIN Michel, « De la déportation à l'expulsion : évangélisation et assimilation forcée. Les morisques à Séville (1570-1610) », *Cahiers de la Méditerranée*, nº 79, 2009, p. 109-130.

BOROBIO GARCÍA Dionisio, « Teólogos salmantinos e iniciación cristiana en la evangelización de América durante el siglo XVI », dans Dionisio BOROBIO GARCÍA, Federico Rafael AZNAR GIL, Antonio GARCÍA GARCÍA, *Evangelización en América, Salamanque, Caja de Ahorros y Monte de piedad de Salamanca*, 1988, vol. 1, p. 58-76.

BORONAT Y BARRACHINA Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión* [1901], Grenade, Universidad de Granada, 1992, 2 vol.

BOUREAU Alain, art. « Tyran », dans Claude GAUVARD, Alain de LIBERA, Michel ZINK (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2002, p. 1412-1413.

BRANDI Karl, « Aus den Kabinettsakten des Kaisers », *Berichte und Studien zur Geschichte Karl V. Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse*, 1941, XIX, p. 161-257.

BUNES Miguel Ángel de, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Madrid, Cátedra, 1983.

— *El enfrentamiento con el islam en el Siglo de Oro : los antialcoranes*, Madrid, CSIC, 1989.

— *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, CSIC, 1989.

BURESI Pascal, « Les conversions d'églises et de mosquées en Espagne aux XI$^{e}$-XII$^{e}$ siècles », dans Patrick BOUCHERON, Jacques CHIFFOLEAU (éd.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge*, Paris, 2000, p. 333-350.

BURNS Robert Ignatius, *Muslims, Christians ans Jews in the Crusader Kingdom of Valencia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

CAFFIERO Marina, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei Papi*, Rome, Viella, 2005.

— (éd.), *Rubare le anime. Diario di Anna del Monte ebrea romana*, Rome, Viella, 2008.

— *et al.*, « Forzare le anime. Conversioni tra libertà e costrizione in età moderna », *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 1, 2010.

CALLADO ESTELA Emilio, « Dominicos y moriscos en el reino de Valencia », *Revista de Historia Moderna*, nº 27, 2009, p. 109-134.

CANDAU CHACON María Luisa, *Los moriscos en el espejo del tiempo. Problemas históricos e historiográficos*, Huelva, Universidad de Huelva, 1998.

CANELLAS Ángel, « El historiador Jerónimo Zurita », dans *Jerónimo Zurita, su época y su escuela. Congreso nacional*, Saragosse, Institución Fernando el Católico, 1986, p. 7-22.

CARDAILLAC Louis, *Morisques et chrétiens : un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977.

— (dir.), *Les Morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983.

— (éd.), *Les morisques et l'Inquisition*, Paris, Publisud, 1990.

— « Vision des morisques et de leur expulsion, quatre cents ans après », *Cahiers de la Méditerranée*, nº 79, 2009, p. 407-418.

CARDINI Franco, *Europe et Islam. Histoire d'un malentendu*, Paris, Seuil, 2002.

CARO BAROJA Julio, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1957.

CAROZZI Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris, Aubier, 1999.

CARRASCO GARCIA Gonzalo, « Huellas de la sociedad musulmana granadina : la conversión del Albayzín (1499-1500) », *En la España medieval*, nº 30, 2007, p. 335-380.

CARRASCO Raphaël, « Le refus d'assimilation des morisques : aspects politiques et culturels d'après les sources inquisitoriales », dans Louis CARDAILLAC (dir.), *Les Morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, p. 169-216.

— *La monarchie catholique et les morisques (1520-1620). Études franco-espagnoles* [1990], Montpellier, ETILAL-Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, p. 109-127.

— *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos : cuarto centenario de una ignominia*, Barcelone, Ediciones Destino, 2009.

CARRO Venancio, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanque, Facultad de teología de San Estebán, 1951.

CASEY James, « Las causas económicas de la expulsión de los moriscos », *Revista de Historia moderna*, nº 27, 2009, p. 135-150.

CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte de, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les Jésuites et la conversion des Indiens du Brésil, 1580-1620*, Lisbonne-Paris, Fundação Calouste Gulbekian, 2000.

CASTILLO FERNÁNDEZ Javier, « La guerra de los moriscos granadinos en la historiografía de la época (1570-1627) », dans Manuel BARRIOS AGUILERA, Ángel GALÁN SÁNCHEZ (éd.), *La historia del reino de Granada a debate : viejos y nuevos temas, perspectivas de estudio*, Madrid, Editorial Actas, 2004, p. 677-733.

CAZIER Pierre, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris, Beauchesne, 1994.

CHAUNU Pierre, ESCAMILLA Michèle, *Charles Quint*, Paris, Fayard, 2000.

CHEDDADI Abdelmalek, « Émigrer ou rester ? Le dilemme des morisques entre les fatwas et les contraintes du vécu », *Cahiers de la Méditerranée*, nº 79, 2009, p. 31-50.

CLAERR Roseline, PONCET Olivier (éd.), *La prise de décision en France (1525-1559) : recherches sur la réalité du pouvoir royal ou princier à la Renaissance*, Paris, École des Chartes, 2008.

COLAS LATORRE Gregorio, « Señores y moriscos en Aragón : el bautismo de 1526 », dans Francisco SÁNCHEZ-MONTEZ GONZÁLEZ, Juan Luis CASTELLANO CASTELLANO (éd.), *Carlos V. Europeísmo y universalidad*, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Carlos V y Felipe II, vol. 4, 2001, p. 219-236.

COLAS LATORRE Gregorio, « Los moriscos de la corona de Aragón : la conversión », dans *De mudejares a moriscos : una conversión forzada. Actas del VIII Simposio internacional de mudejarismo, Teruel, 15-17 septiembre de 1999*, Teruel, Centro de Estudios mudéjares - Instituto de estudios turolenses, 2002, p. 783-796.

COLEMAN David, *Creating Christian Granada : Society and Religious Culture in an Old-World Frontier City, 1492-1600*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.

CORTES PEÑA Antonio Luis, VINCENT Bernard, *Historia de Granada*, t. III : *La época moderna, siglos XVI, XVII y XVIII*, Grenade, Don Quijote, 1986.

CORTES PEÑA Antonio Luis, « Mudéjares y moriscos granadinos, una visión dialéctica tolerancia-intolerancia », dans Manuel BARRIOS AGUILERA, Bernard VINCENT (dir.), *Granada 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del mundo mediterráneo*, Grenade, Universidad de Granada, 1995, p. 97-114.

— « Caro Baroja y la historiografía sobre los moriscos », *Historial social*, nº 55, « Julio Caro Baroja y la historia social », 2006, p. 61-78.

COUSSEMACKER Sophie, « Convertis et judaïsants dans l'ordre de saint Jérôme : un état de la question », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. 27-2, 1991, époque moderne, p. 5-27.

CROUZET Denis, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion, vers 1525 - vers 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 1990.

DADSON Trevor J., *Los moriscos de Villarubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría expulsada y reintegrada*, Madrid - Francfort-sur-leMain, Iberoamericana editorial - Vervuet, 2007.

DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge. Polémique et relations culturelles en Occident, XIIe-XIVe s.*, Paris, Cerf, 1990.

DANIEL Norman, *Islam and the West : The Making of an Image* [1960], Oxford, Oneworld Publications, 2009.

DANVILA Y COLLADO Manuel, *La Germania de Valencia*, Madrid, Manuel G. Hernández, 1884.

— *La expulsión de los moriscos españoles* [1889], éd. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Valence-Grenade-Saragosse, 2007.

DARBY NOCK Arthur, *Conversion : The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Clarendon Press, 1933.

*De mudejares a moriscos : una conversión forzada. Actas del VIII Simposio internacional de mudejarismo, Teruel, 15-17 septiembre de 1999*, Teruel, Centro de Estudios mudejares - Instituto de estudios turolenses, 2002.

DEDIEU Jean-Pierre, « Les morisques de Daimiel et l'Inquisition, 1502-1526 », dans Louis CARDAILLAC (dir.), *Les morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, p. 493-522.

— *L'Inquisition*, Paris, Cerf, 1989.

DEL VALLE R. Carlos, « En los origines del problema converso », dans Eloy BENITO RUANO *et al.*, *Juan de Torquemada, Tratado contra los Madianitas e ismaelitas (Contra la discriminación conversa)*, ed. por R. Carlos del Valle, Madrid, Aben Ezra, 2002, p. 29-74.

*Dictionnaire alphabético-méthodique des cérémonies et des rites sacrés… d'après l'abbé Boissonnet*, Paris, Ateliers catholiques du Petit-Montrouge, 1847.

DIEZ-PLAJA Fernando, *Historia de España en sus documentos. Siglo XV*, Madrid, Catedra, 1984.

DOMÍNGUEZ ORTIZ Antonio, VINCENT Bernard, *Historia de los moriscos : vida y tragedia de una minoría* (1978), Madrid, Alianza, 1989.

DOMPNIER Bernard, *Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XVII*e *siècle*, Paris, Le Centurion, 1985.

DOUSSINAGUE José Maria, *La política internacional de Fernándo el Católico*, Madrid, Espasa Calpe, 1944.

DUMÉZIL Bruno, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V*e*-VIII*e *siècle*, Paris, Fayard, 2005.

DURAN GRAU Eulalia, « El mil.lenarisme al servi del poder i del contrapoder », dans Ernest BELENGUER CEBRIA (éd.), *De la unión de coronas al Imperio de Carlos V*, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Carlos V y Felipe II, 2001, vol. 2, p. 293-308.

ECHEVARRIA Ana, *The Fortress of Faith. The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*, Leyde, Brill, 1999.

— « La conversion des chevaliers musulmans dans la Castille du XV^e siècle », dans Mercedes GARCÍA ARENAL (dir.), *Conversions islamiques : identités religieuses en islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p. 119-138.

— *La minoría islámica en los reinos cristianos medievales. Moros, sarracenos, mudéjares*, Malaga, Sarría, 2004.

EHLERS Benjamin, *Between Christians and Moriscos. Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568-1614*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006.

EISENBERG Daniel, « Cisneros y la quema de los manuscritos granadinos », *Journal of Hispanic Philology*, 16, 1992 [1993], p. 107-124.

EL ALAOUI Youssef, « Ignacio de Las Casas, jesuita y morisco », *Sharq al-Andalus*, 14-15 (1997-1998), p. 317-339.

— *Jésuites, morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, Paris, Honoré Champion, 2006.

— « L'évangélisation des morisques ou comment effacer les frontières religieuses », *Cahiers de la Méditerranée*, nº 79, 2009, p. 51-72.

ELM Susanna, REBILLARD Éric, ROMANO Antonella, *Orthodoxie, christianisme, histoire*, Rome, École française de Rome, 2000.

EPALZA Miguel de, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, MAPFRE, 1992.

FANJUL Serafín, *Al-Andalus contra España : la forja del mito* (2^e éd.), Madrid, Siglo veintiuno de España, 2001.

FERNANDEZ ALBALADEJO Pablo, « *De Regis Catholici præstantia :* una propuesta de rey católico desde el reino napolitano en 1611 », dans Aurelio MUSI (dir.), *Nel sistema imperiale : l'Italia spagnola*, Naples, Edizioni scientifiche italiane, 1994, p. 93-111.

FERNÁNDEZ CONDE Francisco Xavier, « La recepción del derecho canónico y romano en la península », dans José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR (dir.), *La época del gótico en la cultura española (c. 1220-1480). Historia de España dirigida por don Ramón Menéndez Pidal*, t. 16, Madrid, Espasa Calpe, 1994, p. 526-550.

FERNÁNDEZ Y GONZALEZ Francisco, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla :*

*considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*, pról. Mercedes García-Arenal, Madrid, Hiperión, 1985.

FEROS Antonio, *El duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe III*, Madrid, Marcial Pons, 2002.

FERRER MALLOL María Teresa, « Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de San Vicente Ferrer », dans José María SOTO RABANOS (éd.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago Otero*, Madrid, CSIC, 1998, p. 1579-1600.

FIOCHI Claudio, *Mala potestas. La tirannia nel pensiero politico medioevale*, Bergame, Lubrina, 2004.

FIUME Giovanna, « Ignacio de Las Casas, evangelizzatore "soave" », *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 6, 1, 2010, *Forzare le anime. Conversioni tra libertà e costrizione in età moderna*, p. 36-60.

FLORI Jean, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Seuil, 2002.

FOA Ana, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione XIV-XIX secolo*, Bari, Laterza, 1992.

FOA Ana, SCARAFFIA Lucetta (éd.), « Conversi nel Mediterraneo », *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, 1996.

FONTAINE Jacques, PELLISTRANDI Christine (éd.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992.

FONTAINE Jacques, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, Brepols, 2000.

FRANCO SÁNCHEZ Francisco, « Los mudéjares según la *rihla* de Ibn As-Sabbah (m. después 895/1490) », *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, p. 375-391.

GAIGNARD Catherine, *Maures et chrétiens à Grenade, 1492-1570*, Paris, L'Harmattan, 1997.

GALÁN SÁNCHEZ Ángel, *Los mudéjares del Reino de Granada*, Grenade, Universidad de Granada, Diputación provincial de Granada, 1991.

— *Una « visión » de la decadencia española. La historiografía anglosajona sobre mudéjares y moriscos*, Málaga, Servicio de publicaciones - Diputación provincial de Málaga, 1991.

— « Religión y política en la transición a la edad moderna : algunas notas sobre las conversiones y el origen del problema morisco », dans Aurelio PÉREZ JIMÉNEZ, Gonzalo CRUZ ANDREOTTI (éd.), *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1997, p. 215-229.

— « Las conversiones al cristianismo de los musulmanes de la Corona de Castilla : una visión teológico-política », dans *De mudéjares a moriscos : una conversión forzada. Actas del VIII Simposio internacional de mudejarismo, Teruel, 15-17 septiembre de 1999*, Teruel, Centro de Estudios mudéjares - Instituto de estudios turolenses, 2002, p. 617-660.

GALLEGO BURIN Antonio, GAMIR SANDOVAL Alfonso, *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554* [1968], 2e éd. avec *Estudio preliminar* de Bernard Vincent, Grenade, Universidad de Granada, 1996.

GALMÉS DE FUENTES Álvaro, *Los moriscos (desde su misma orilla)*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1993.

GALOT Jean, *La nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale*, Louvain, Desclée de Brouwer, 1957.

GARCÍA ARENAL Mercedes, « Últimos estudios sobre moriscos : Estado de la cuestión », *Al-Qantara*, 4, 1-2, 1983, p. 101-114.

— « Moriscos e Indios. Para un estudio comparativo de métodos de conquista y evangelización », *Chronica Nova*, 20, 1992, p. 153-176.

— *Los moriscos* [1975], Grenade, Universidad de Granada, 1996.

— (dir.), *Conversions islamiques : identités religieuses en islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

— « Religious Dissent and Minorities : The Morisco Age », *The Journal of Modern History*, 81 (December 2009), p. 888-920.

GARCÍA ARENAL Mercedes, BUNES Miguel Ángel de, *Los Españoles y el Norte de África, siglos XV-XVIII*, Madrid, MAPFRE, 1992.

GARCÍA CARCEL Ricardo, *Las Germanias de Valencia*, Barcelone, Península, 1975.

— *La leyenda negra. Historia y opinión*, Madrid, Alianza, 1992.

— « Estudio preliminar », dans Pascual BORONAT Y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión* [1901], Grenade, Universidad de Granada, 1992, p. XXVII-XXXV.

GARCÍA GARCÍA Bernardo, *La Pax Hispánica. Política exterior del Duque de Lerma*, Louvain, Leuven University Press, 1996.

GARCÍA IGLESIAS Luis, *Los judíos en la España antigua*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978.

GARCÍA LÓPEZ Felix, TELLECHEA IDIGORAS José Ignacio (dir.), *Tolerancia y fe católica en España*, Salamanque, Publicaciones Universidad Pontificia - Caja de Salamanca y Soria, 1996.

GARCÍA MORENO Luis A., *Los judíos de la España antigua*, Madrid, Rialp, 1993.

GARCÍA ORO José, *El cardenal Cisneros. Vida y empresas*, Madrid, Editorial Católica, 2 vol., 1992.

GARCÍA Y GARCÍ, Luis, *Una embajada de los Reyes Católicos a Egipto*, Madrid, CSIC, 1947.

GARRIDO ATIENZA Miguel, *Las capitulaciones para la entrega de Granada* [1910], Grenade, Universidad de Granada, 1992.

GAUDEMET Jean, *Église et cité : histoire du droit canonique*, Paris, Cerf-Montchrestien, 1994.

— *Droit privé romain*, Paris, Montchrestien, 1998.

GHAZALI Maria (dir.), « Les morisques, d'un bord à l'autre de la Méditerranée », *Cahiers de la Méditerranée*, nº 79, 2009.

GIL SANJUAN Joaquín, « Pedro de Valencia, un tratadista de los moriscos desconocido », dans Abdeljelil TEMIMI (dir.), *La moriscologie. Orientation et méthodologie*, Zaghouan, Fondation Temimi pour la Recherche scientifique et l'information, 2001, p. 73-94.

GILCHRIST John, « The Perception of Jews in the Canon Law in the Period of the First Two Crusades », *Jewish History*, 3, 1, 1988, p. 9-24.

GÓMEZ-CENTURIÓN Carlos, *La Invencible y la empresa de Inglaterra*, Madrid, Nerea, 1988.

GOÑI GAZTAMBIDE José, « La polémica sobre el bautismo de los moriscos a principios del siglo XVI », dans J. I. SARANYANA *et al.* (éd.), *Evangelización y teología en América Latina (siglo XVI)*, Pampelune, Servicio de publicaciones de la Universidad de

Navarra, 1990, p. 195-203, repris dans *Anuario de Historia de la Iglesia*, 16, 2007, p. 209-215.

GONZÁLEZ JÍMENEZ Manuel, « La frontera entre Andalucía y Granada : realidades bélicas, socio-económicas y culturales », dans Miguel Ángel LADERO QUESADA (dir.), *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla*, Grenade, Diputación provincial de Granada, 1993, p. 87-145.

GONZÁLEZ JÍMENEZ Manuel, « ¿ Re-conquista ? Un estado de la cuestión », dans Eloy BENITO RUANO (dir.), *Tópicos y realidades de la Edad Media*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2000, p. 155-178.

GONZÁLEZ SALINERO Raúl, « Un antecedente : la persecución contra los judíos en el reino visigodo », dans Gonzalo ALVAREZ CHILLIDA, Ricardo IZQUIERO BENITO, *El antisemitismo en España*, Cuenca, Publicaciones de Castilla La Mancha, 2007, p. 57-88.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ Francisco, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla : considerados en sí mismos y respecto de la civilización española* [1865], Madrid, Libros Hiperion, 1985.

GONZÁLEZ-RAYMOND Anita, *La Croix et le croissant. Les Inquisiteurs des îles face à l'islam, 1550-1700*, Paris, Éd. du CNRS, 1992.

HAGENEDER Othmar, « Der Häeresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts », dans W. LOURDAUX, D. VERHELST (éd.), *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)*, Louvain-La Haye, Louvain University Press - Martinus Nijhoff, 1976, p. 42-103.

HARVEY Leonard Patrick, *Islamic Spain, 1250 to 1500*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

HEERS Jacques, *Les Barbaresques. La course et la guerre en Méditerranée, XIVe-XVIe siècle*, Paris, Perrin, 2001.

HERNÁNDEZ Mauro, *Cultura y limpieza de sangre en la España moderna. Puritate Sanguinis*, Murcie, Universidad de Murcia, 1996.

HINOJOSA MONTALVO José, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, Teruel, Centro de Estudios mudéjares, 2002.

IANNUZZI Isabella, « Educar a los cristianos : Fray Hernando de Talavera y su labor catequética dentro de la estructura familiar para homogeneizar la sociedad de los Reyes Católicos », *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Coloquios, 2008.

— « Processi di esclusione e contaminazione alla fine del Quattrocento spagnolo. Il caso del Niño de la Guardia », *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, nº 1, 2009, p. 146-171.

— *El poder de la palabra en el siglo XV. Fray Hernando de Talavera*, Salamanque, Junta de Castilla y León, 2009.

IOGNA-PRAT Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Aubier, 1998.

IOLY-ZORATINI Pier Cesare, « Battesimi "*invitis parentibus*" nella Repubblica di Venezia durante l'età moderna : i casi padovani », dans Michele LUZZATI, Michele OLIVARI, Alessandra VERONESE (éd.), *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna : conversioni, scambi, contrasti*, Rome, Carucci, 1988, p. 171-182.

JANER Florencio, *Condición social de los moriscos* [1857], Madrid, 1987.

JEANNE Boris, « Diplomatie pontificale et sacrements. La querelle autour des baptêmes de masse au Mexique (1524-1594) », *Actes du Séminaire international « Amministrare*

*i sacramenti tra Vecchio e Nuovo Mondo : la Curia romana e i "Dubbia circa sacramenta" (secc. XVI-XIX) »*, *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée*, 1, 2009, p. 139-154.

JUYNBOLL Th. W., « Adhān », *Encyclopédie de l'islam*, t. I, Paris-Leyde-Brill, Maisonneuve et Larose, 1991, p. 193-194.

KEDAR Benjamin Z., *Crusade and Mission : European Approaches toward the Muslims*, Princeton, Princeton university press, 1984.

— « Muslim conversion in Canon Law », dans Stephan KUTTNER, Kenneth PENNINGTON (éd.), *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law*, Cité du Vatican, Biblioteca apostolica Vaticana, 1985.

KOHLER Alfred, *Carlos V, 1500-1558. Una biografía*, Madrid, Marcial Pons, 2000.

KRIEGEL Maurice, « La prise d'une décision : l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492 », *Revue historique*, CCLX, 1978, p. 48-90.

LADERO QUESADA Miguel Ángel, *Granada, historia de un país islámico, 1232-1571*, Madrid, Gredos, 1969.

— *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, Instituto Isabel la Católica de historia eclesiástica, 1969.

— *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de Historia Medieval Andaluza*, Grenade, Universidad de Granada, 1989.

— *Granada después de la reconquista : repobladores y mudéjares* [1988], Grenade, Diputación provincial de Granada, 1993, 2e éd.

— (dir.), *La incorporación del reino de Castilla a la corona de Castilla*, Grenade, Diputación provincial de Granada, 1993.

— *Castilla y la conquista del reino de Granada* [1967], Grenade, Diputación provincial de Granada, 1993, 3e éd.

— *La España de los Reyes Católicos*, Madrid, Alianza, 1999.

— « Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500 », dans *De mudéjares a moriscos : una conversión forzada. Actas del VIII Simposio internacional de mudejarismo, Teruel, 15-17 septiembre de 1999*, Teruel, Centro de Estudios mudéjares - Instituto de estudios turolenses, 2002, vol. I, p. 481-542.

— « La Reina en las crónicas de de Fernando del Pulgar y Andrés Bernáldez », dans Julio VALDEÓN BARUQUE (éd.), *Visión del reinado de Isabel la Católica : desde los cronistas coetáneos hasta el presente : ponencias presentadas en el IV Simposio sobre el reinado de Isabel la Católica*, Valladolid, Ámbito, 2004, p. 13-61.

— « Guerra y paz : Teoría y práctica en Europa occidental, 1280-1480 », *Guerra y diplomacia en la Europa occidental, 1280-1480 (Actas de la XXXI Semana de Estudios Medievales de Estella, 19 al 23 de julio de 2003)*, Pampelune, Gobierno de Navarra, Institución Príncipe de Viana, 2005, p. 21-68.

LAPEYRE Henri, *Géographie de l'Espagne morisque*, Paris, SEVPEN, 1959.

LEA Henry Charles, *The Moriscos of Spain : Their Conversion and Expulsion*, Londres, Bernard Quaritch, 1901.

LECLER Jean, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994.

LEPITRE A., *Adrien VI*, Paris, Berche et Tralin, 1880.

LEWIS Bernard, *Juifs en terre d'Islam*, Paris, Flammarion, 1986.

LOMAS CORTÉS Manuel, *Gobierno, ejército y finanzas en el reinado de Felipe III. El proceso de expulsion de los moriscos (1609-1614)*, thèse de doctorat sous la direction de Rafael

Benítez Sánchez-Blanco et Juan Francisco Pardo Molero, Universitat de Valencia, 2009.

— « Gouvernement et administration dans l'expulsion des morisques », *Cahiers de la Méditerranée*, nº 79, 2009, p. 245-265.

LONGAS Pedro, *Vida religiosa de los moriscos* [1915], Grenade, Universidad de Granada, 1998.

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER José Enrique, *El reino de Granada en la época de los Reyes Católicos : repoblación, comercio y frontera*, Grenade, Universidad de Granada, 1989.

— « Las capitulaciones y la Granada mudéjar », dans Miguel Ángel LADERO QUESADA (dir.), *La incorporación del reino de Castilla a la corona de Castilla*, Grenade, Diputación provincial de Granada, 1993, p. 263-305.

— « La "conversión general" del reino de Granada : 1499-1501 », dans Estebán SARASA (éd.), *Fernando II de Aragón, el Rey católico*, Saragosse, Institución Fernando el Católico, 1996, p. 519-538.

— « La emigración mudéjar al reino de Granada en tiempo de los Reyes Católicos », *En la España medieval*, nº 26, 2003, p. 203-226.

— « Mamelucos, otomanos y caída del reino de Granada », *En la España medieval*, nº 28, 2005, p. 229-258.

— « La conquista de Granada : el testimonio de los vencidos », *Norba. Revista de Historia*, vol. 18, 2005, p. 33-50.

LÓPEZ MAYMÓN Julio, *Biografía del esclarecido orcelitano Patriarca de Antioquia, fundador insigne del colegio de predicadores y universidad libre de Orihuela*, Orihuela, s.e., 1922.

LOSADA Ángel, « La polémica entre Sépulveda y Las Casas y su impacto en la creación del moderno derecho internacional », *Autour de Las Casas. Actes du Colloque du Ve centenaire, 1484-1984*, Paris, Tallandier, 1987, p. 165-193.

LUZI Laura, « "*Inviti non sunt baptizandi*". La dinamica delle conversioni degli Ebrei », *Mediterranea. Ricerche storiche*, nº 10, août 2007, p. 225-270.

LUZZATI Michele, OLIVARI Michele, VERONESE Alessandra (éd.), *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna : conversioni, scambi, contrasti*, Rome, Carucci, 1988.

LUQUE MORENO Jesús, *Granada en el siglo XVI. Juan de Vilches y otros testimonios de la época*, Grenade, Universidad de Granada, 1994.

MACERATINI Ruggero, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nell diritto romano-cristiano e nell diritto canonico classico (da Graziano ad Ugocionne)*, Padoue, CEDAM, 1994.

MAGNIER Grace, *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos*, Leyde, Brill, 2010.

MAHN-LOT Marianne, *Barthélemy de Las Casas. L'Évangile et la force*, Paris, Cerf, 1964.

MAILLO SALGADO Felipe, « Consideraciones sobra una fatwà de al-Wansarisi », *Studia Histórica. Historia Medieval*, III-2, 1985, p. 181-191.

— *De la desaparición de Al-Andaluz*, Madrid, Abada Editores, 3e éd., 2004.

— *Diccionario de Derecho islámico*, Gijón, Trea, 2005.

MANTRAN Robert (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989.

MARAVALL José Antonio, *La oposición política bajo los Austrías*, Barcelone, Ariel, 1972.

MARMURSZTEJN Elsa, PIRON Sylvain, « Duns Scot et la politique. Pouvoir du prince et conversion des juifs », dans O. BOULNOIS, E. KARGER, J.-L. SOLÈRE, G. SONDAG (éd.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 21-62.

MÁRQUEZ VILLANUEVA Francisco, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991.

MARTÍN CASARES Aurelia, *La esclavitud en la Granada del siglo XVI : género, raza y religión*, Grenade, Universidad de Granada, 2000.

MARTÍNEZ DIEZ Gonzalo, RODRÍGUEZ Félix, *La colección canonica hispana*. t. V : *Concilios hispanos : segunda parte*, Madrid, CSIC, 1992.

MARTÍNEZ MILLÁN José (dir.), *La corte de Felipe II*, Madrid, Alianza, 1994, p. 189-228.

MARTÍNEZ RUIZ Enrique, PI CORALES Magdalena de Pazzis (éd.), *Dogmatismo e intolerancia. Instituciones de la España moderna, 2*, Madrid, Actas, 1997.

MARTINEZ François, « Les enfants morisques de l'expulsion (1610-1621) », dans Abdeljelil TEMIMI (éd.), *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan, Fondation Temimi pour la recherche scientifique et l'information, 1995, p. 499-535.

— *La permanence morisque en Espagne après 1609 (discours et réalités)*, thèse présentée sous la direction de Louis Cardaillac, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 1997.

MECHOULAN Henri, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu. Indiens, juifs et morisques au siècle d'Or*, Paris, Fayard, 1979.

MEDINA Francisco de Borja, « La Compañía de Jesús y los moriscos (1545-1614) », *Archivum Historicum Societatis Jesu*, VIII, 1988, p. 1-136.

MESEGUER FERNÁNDEZ Juan, « Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición en Granada », dans Joaquín PÉREZ VILLANUEVA (dir.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1980, p. 371-400.

MEYERSON Mark D., *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel. Between Coexistence and Crusade*, Berkeley, University of California Press, 1991.

MEYUDAS Alisa, *La forteresse de la foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*, Paris, Cerf, 1998.

MICHAUD-QUANTIN Pierre, « La conscience individuelle et ses droits chez les moralistes de la fin du Moyen Âge », dans Paul WILPERT (éd.), *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter*, Berlin, W. de Gruyter, 1968, p. 42-55.

MILHOU Alain, *Colomb et le messianisme hispanique*, Montpellier, ETILAL-Presses universitaires de la Méditerranée, 2007.

MILLER Kathleen A., « Muslim minorities and the obligation to emigrate to islamic territory. Two fatwas from fifteen-century Granada », *Islamic Law and Society*, VII, 2, 2000 p. 256-288.

MOLINER PRADA Antonio (éd.), *La expulsión de los moriscos*, Barcelone, Nabla, 2009.

MONTER William, *Frontiers of Heresy : The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

MORATINOS GARCÍA Manuel, VILLANUEVA ZUBIZARRETA Olatz, « Consecuencias del decreto de conversión de 1502 en la aljama de Valladolid », *Sharq al-Andalus*, 16-17, 1999-2002, p. 117-139.

MORENO DIAZ del CAMPO Francisco Javier, « El espejo del rey : Felipe III, los apologistas y la expulsión de los moriscos », dans Porfirio SANZ CAMANES, *La monarquía hispánica en tiempos del Quijote*, Madrid, Silex, 2005, p. 231-246.

— *Los moriscos de la Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*, Madrid, CSIC, 2009.

MULDOON James (ed.), *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville, University Press of California, 1997.

MÜLLER Wolfgang P., *Huguccio : The Life, Works, and Thought of a Twelfth-Century Jurist*, Washington, The Catholic University of America Press, 1994.

NAVAS GUTIÉRREZ Antonio Miguel, *Fray Hernando de Talavera : un obispo modelo que no tuvo imitadores*, Grenade, Facultad de teología, 2007.

NIETO SORIA José Manuel, *Iglesia y génesis del estado moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid, Editorial Complutense, 1993.

NIRENBERG David, *Communities of Violence : Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

PARDO Juan Francisco, *La defensa del Imperio. Carlos V, Valencia y el Mediterráneo*, Madrid, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.

PEÑARROJA TORREJON Leopoldo, *Moriscos y repobladores en el reino de Valencia : la Vall d'Uxó, 1525-1625*, Valence, Del Cenia al Segura, 1984, 2 vol.

PERCEVAL José María, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVIII*, Almeria, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

PÉREZ BOYERO Enrique, « Los mudéjares granadinos : conversiones voluntarias al cristianismo (1482-1499) », *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba, 1991, Historia medieval (II)*, Cordoue, Consejería de cultura y medio ambiente de la junta de Andalucía, 1994, p. 381-392.

— *Moriscos y cristianos en los señoríos del Reino de Granada (1490-1568)*, Grenade, Universidad de Granada, 1997.

PÉREZ Joseph, *Isabelle et Ferdinand, Rois Catholiques d'Espagne*, Paris, Fayard, 1988.

— « La pureté de sang dans l'Espagne du XVI^e siècle », dans Robert SAUZET (éd.), *Les frontières religieuses en Europe du XVI^e au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1992, p. 109-117.

— *L'Espagne de Philippe II*, Paris, Fayard, 1999.

PERRY Mary Elizabeth, *The Handless Maiden. Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

PESET Mariano, HERNÁNDEZ Telesforo M., « De la justa expulsión de los moriscos de Valencia », *Estudis. Revista de historia moderna*, 20, 1994, p. 231-252.

PINTO CRESPO Virgilio, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid, Taurus, 1983.

— « La justificación doctrinal del Santo Oficio », dans Joaquín PÉREZ VILLANUEVA, Bartolomé ESCANDELL BONET (dir.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, BAC, 1984, t. I, p. 880-886.

POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme*, 1. *L'âge de la foi*, Paris, Hachette, 1981.

POUMARÈDE Géraud, *Pour en finir avec la croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, PUF, 2004.

POUTRIN Isabelle, « Cas de conscience et affaires d'État : le ministère du confesseur royal en Espagne sous Philippe III », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 53-3, 2006, p. 5-25.

— « La conversion des musulmans de Valence (1521-1525) et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés », *Revue historique*, n° 648, octobre 2008, p. 819-855.

— « L'Église et les consentements arrachés. Violence et peur dans le baptême et l'apostasie (Espagne, XVI^e-XVII^e siècles) », *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 7, 2, 2010, p. 489-508.

— « Sisebut et les morisques. Le roi wisigoth Sisebut, figure des débats sur la conversion des musulmans et l'expulsion des morisques d'Espagne (XVI^e-XVII^e siècles) »,

dans Bernard VINCENT (dir.), *L'expulsion des morisques. Quand ? Pourquoi ? Comment ?* Madrid, Casa de Velázquez, sous presse.

— « Ferocidad teológica o estrategia política : la exterminación de los moriscos en la *Defensio fidei* (1610) de Jaime Bleda », *AREAS. Revista de Ciencias Sociales*, nº 30, 2011, p. 111-119.

PRODI Paolo, *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*, Paris, Gallimard-Seuil, 2006.

PROSPERI Adriano, *Tribunali della conscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turin, Giulio Einaudi, 1996.

PUGLISI Anthony M., « Escritura y ambición : la Historia del rebelion y castigo de los moriscos de Luis del Mármol Carvajal », *Investigaciones Históricas : Época moderna y contemporánea*, 28, 2008, p. 141-156.

PULIDO SERRANO Juan Ignacio, « La expulsion de los judíos y de los moriscos : una visión desde el siglo XVII », dans Francisco SÁNCHEZ-MONTEZ GONZÁLEZ, Juan Luis CASTELLANO CASTELLANO (éd.), *Carlos V. Europeísmo y universalidad*, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Carlos V y Felipe II, 2001, vol. 5, p. 565-576.

QUAGLIONI Diego, *Politica e diritto nel Trecento italiano*, Florence, L. S. Olschki, 1983.

RAVID Benjamin, « The Forced Baptism of Jews in Christian Europe : An Introductory Overview », dans Guyda ARMSTRONG, Ian N. WOOD, *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 157-167.

REDONDO Augustin, *Antonio de Guevara (1480 ?-1545) et l'Espagne de son temps. De la carrière officielle aux œuvres politico-morales*, Genève, Droz, 1976.

— « El primer plan sistemático de asimilación de los moriscos granadinos : El del doctor Carvajal (1526) » dans CARDAILLAC Louis (dir.), *Les morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, p. 111-132.

REGLA Joan (dir.), *História del país valencià*, vol. III, *De les Germanies a la nova planta*, Barcelone, Edicions 62, 1975.

RIOS SALOMA Martín, « De la Restauración a la Reconquista : la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX) », *En la España medieval*, nº 28, 2005, p. 379-414.

RIVERO RODRÍGUEZ Manuel, *Gattinara. Carlos V y el sueño del Imperio*, Madrid, Silex, 2005.

— *La batalla de Lepanto. Cruzada, guerra santa e identidad confesional*, Madrid, Silex, 2008.

ROBRES LLUCH Ramón, *San Juan de Ribera : patriarca de Antioquía, arzobispo, virrey y capitán general de Valencia, 1532-1611 : humanismo y eclosión mística*, Valence, Edicep, 2002.

RODRÍGUEZ MOLINA José, *La vida de moros y cristianos en la frontera*, Alcala la Real, Alcala grupo editorial, 2007.

ROSIER-NATACH Irène, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004.

ROUCHE Michel, « Les baptêmes forcés de Juifs en Gaule mérovingienne et dans l'Empire d'Orient », *Le choc des cultures. Romanité, germanité, chrétienté durant le haut Moyen Âge*, Villeneuve-d'Asq, Presses universitaires du Septentrion, 2003.

ROULET Éric, *L'évangélisation des Indiens du Mexique. Impact et réalité de la conquête spirituelle (XVIe siècle)*, Rennes, PUR, 2008.

RUBIERA MATA María Jesús, « Los moriscos como criptomusulmanes y la taqiyya »,

*IX Simposio internacional de mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios mudéjares/ Instituto de estudios turolenses, 2004, p. 537-547.

RUCQUOI Adeline, « Les Wisigoths fondement de la "nation Espagne" », dans Jacques FONTAINE, Christine PELLISTRANDI (éd.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, p. 341-352.

— *Histoire médiévale de la péninsule Ibérique*, Paris, Seuil, 1993.

SAADA-GENDRON Julie, *La tolérance*, Paris, Garnier-Flammarion, 1999.

SALLMANN Jean-Michel, *Charles Quint. L'Empire éphémère*, Paris, Payot, 2000.

SÁNCHEZ RAMOS Valeriano, « El mejor cronista de la guerra de los moriscos : Luis del Mármol Carvajal », *Sharq al-Andalus*, 13, 1996, p. 235-255.

SCARAFFIA Lucetta, *Rinnegati : per una storia dell'identità occidentale*, Bari, Laterza, 1993.

SCHACHT Joseph, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.

SEGUI CANTOS José, « La razón de Estado : Patriarca Ribera y los moriscos », *Estudis*, 25, 1999, p. 89-109.

SERRANO MARTÍN Eliseo, « La historiografía morisca », dans Antonio MOLINER PRADA (éd.), *La expulsión de los moriscos*, Barcelone, Nabla, p. 297-320.

SETTON Kenneth M., *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, vol. II : *The Fifteenth Century*, Philadelphie, The American Philosophical Society, 1970.

SICROFF Albert, *Les controverses des statuts de pureté de sang en Espagne du* XV^e^ *au* XVIII^e^ *siècle*, Paris, Didier, 1960.

SOLÈRE Jean-Luc, « Le droit à l'erreur. Conversions forcées et obligation de conscience dans la pensée chrétienne », dans Jean-Christophe ATTIAS (dir.), *De la conversion*, Paris, Cerf, 1997, p. 295-314.

SOLY Hugo (dir.), *Charles Quint, 1500-1558. L'empereur et son temps*, Arles, Actes Sud, 2000.

SOYER François, *The Persecution of the Jews and Muslims in Portugal : King Manuel I and the End of Religious Tolerance, 1496-1497*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2007.

STOW Kenneth R., *Catholic Thought and Papal Jewry Policy, 1555-1593*, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1977.

SUÁREZ FERNÁNDEZ Luis (dir.), *Los Trastamara y la unidad española (1369-1517), Historia general de España y América*, t. 5, Madrid, Rialp, 1981.

— *Los Reyes Católicos. La expansión de la fe*, Madrid, Rialp, 1990.

— *Los reyes católicos*, Barcelone, Ariel, 2004.

SUÁREZ FERNÁNDEZ Luis, FERNÁNDEZ ALVAREZ Manuel (dir.), *La España de los Reyes Católicos (1474-1516), Historia de España dirigida por don Ramón Menéndez Pidal*, t. 17, 2 vol., Madrid, Espasa Calpe, 1969.

TEJADA RAMIRO Juan, *Colección de Canónes y concilios de la Iglesia Española*, t. 5, Madrid, 1855.

TELLECHEA IDIGORAS José Ignacio, *El arzobispo Carranza : « Tiempos recios »*, 2 vol., Salamanque, Universidad pontificia, 2004.

— *Tolerancia y fe católica en España*, Salamanque, Universidad Pontificia - Caja de Salamanca y Soria, 1996.

TOLAN John, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2003.

TOLLET Daniel (dir.), *La conversion et le politique à l'époque moderne*, Paris, PUPS, 2005.

TORRE Antonio de la (éd.), *Documentos sobre las relaciones internacionales de los Reyes Catolicos*, t. 6, Barcelone, CSIC, 1996.

TYAN E., art. « *djihād* », *Encyclopédie de l'islam*, t. II, Paris-Leyde-Brill, Maisonneuve et Larose, 1965, p. 551-553.

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN, *Adrien VI, le premier pape de la Contre-Réforme. Sa personnalité, sa carrière, son œuvre*, par Son Éminence le cardinal van Roey [*et al.*], Louvain-Gembloux, Publications universitaires - J. Duculot, 1959.

URVOY Dominique, « Sur l'évolution de la notion de *ǧihād* dans l'Espagne musulmane », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. IX (1973), p. 335-371.

VALDEÓN BARUQUE Julio (éd.), *Visión del reinado de Isabel la Católica : desde los cronistas coetáneos hasta el presente : ponencias presentadas en el IV Simposio sobre el reinado de Isabel la Católica*, Valladolid, Ámbito, 2004.

VALLES BORRAS Vicent L., *La Germania*, Valence, Institucio Alfons el Magnanim, 2000.

VAN KONINGSVELD P. S., WIEGERS Gerard A., « The Islamic Statute of the Mudejars in the light of a new source », *Al Qantara*, vol. XVII, 1, 1996, p. 19-58.

VELÁZQUEZ BASANTA Fernando Nicolás, « La relación histórica sobre las postrimerías del Reino de Granada, según Ahmad al-Maqqarī (s. XVII) », dans Celia DEL MORAL (éd.), *En el epilogo del islam andalusi : la Granada del siglo XV*, Grenade, Universidad de Granada, 2002, p. 481-555.

VILAR Jean, « De quelques barbares conseils (l'imaginaire de la solution finale au Siècle d'Or) », dans Jean-Pierre DUVIOLS, Annie MOLINIÉ-BERTRAND (éd.), *La violence en Espagne et en Amérique latine*, Paris, PUPS, 1997, p. 255-269.

VILAR SÁNCHEZ Juan Antonio, *1492-1502. Una década fraudulenta. Historia del reino cristiano de Granada desde su fundación, hasta la muerte de la reine Isabel la Católica*, Grenade, Alhulia, 2004.

VINCENT Bernard, « Les morisques et les prénoms chrétiens », dans Louis CARDAILLAC (dir.), *Les morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, p. 57-69.

— *1492. « L'année admirable »*, Paris, Aubier, 1991.

— « Des mudéjares aux morisques (1492-1526) », dans Ernest BERENGUER CEBRIA (éd.), *De la unión de coronas al Imperio de Carlos V*, vol. 2, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Carlos V y Felipe II, 2001, p. 359-370.

— « L'évangélisation des morisques : les missions de Bartolomé de los Ángeles », dans María Jesús RUBIERA MATA (éd.), *Carlos V. Los moriscos y el islam, Alicante, 20-25 de noviembre de 2000*, Madrid, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V/Alicante, Universidad de Alicante, 2001, p. 17-26.

— « Musulmans et conversion en Espagne au XVII[e] siècle », dans Mercedes GARCÍA ARENAL (dir.), *Conversions islamiques : identités religieuses en islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p. 193-203.

— *El río morisco*, Universitat de Valencia, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza, 2006.

VINCENT Bernard, BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, « Estudio preliminar », dans Jaime BLEDA, *Coronica de los moros de España*, Valence, Ajuntament de Valencia - Universitat de Valencia, 2001, p. 7-47.

ZACOUR Norman, *Jews and Saracens in the Consilia of Oldradus de Ponte*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

# Index

## A



## B

## C



## D

## E



## F



## G

## H



## I



## J



## L



## M

## N



## O



## P



## Q



## R

## S



## T



## U



## V

## X



## Z

# *Table des matières*

Deuxième partie

LE TEMPS DES DOUTES (1526-1609)

Cet ouvrage a été composé par IGS-CP (16)